

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LES SOURCES DU RÉCIT DE LA PASSION CHEZ LUC

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT LE

A HEURES

PAR

A. WAUTIER D'AYGALLIERS

Οὐκ ἔστιν μαθητῆς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον·
κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκα-
λος αὐτοῦ.

Luc 6, 40.



ALENÇON

IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE A. COUESLANT

CORBIÈRE & JUGAIN, Successeurs

11, RUE DE LA HALLE-AUX-TOILES, 11

1920

Thèse
Paris.
1920.

LES SOURCES DU RÉCIT DE LA PASSION
CHEZ LUC

*A la mémoire
de mon éminent et regretté Maître
Jean RÉVILLE,
Professeur au Collège de France
1854-1908*

8169
FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LES SOURCES DU RÉCIT DE LA PASSION CHEZ LUC

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE
ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT LE A HEURES

PAR

A. WAUTIER D'AYGALLIERS



Οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον·
κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκα-
λος αὐτοῦ.

Luc 6, 40.



ALENÇON
IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE A. COUESLANT
CORBIÈRE & JUGAIN, Successeurs
11, RUE DE LA HALLE-AUX-TOILES, 11

1920

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE PARIS

EXAMINATEURS DE LA SOUTENANCE

M. MAURICE GOGUEL, *Président de la soutenance.*

MM. MAURICE GOGUEL,

RAOUL ALLIER,

HENRI MONNIER,

} *Examineurs.*

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver
les opinions particulières du candidat.

N° 473

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Les textes grecs du Nouveau Testament sont cités d'après l'édition de Nestle (Eberhard Nestle, *Novum Testamentum graece, cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto*. Editio nona recognita, Stuttgart, 1912).

Pour l'histoire du texte, on a eu recours principalement à l'ouvrage de von Soden (Hermann Freiherr) : *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Berlin, 1902-1907, et au travail de Merx (Adolf) : *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, II, 2, Berlin, 1905.

Un excellent résumé des travaux sur les Evangiles synoptiques (jusqu'en 1901) a été dressé par P.-W. Schmiedel, dans l'*Encyclopaedia biblica* de Cheyne, tome II, col. 1895. Il était inutile de le reprendre comme de le compléter pour les ouvrages généraux parus sur la question depuis 1901. Seuls seront mentionnés les commentaires exégétiques et critiques, les monographies auxquelles on s'est référé, et les travaux contemporains dont l'ensemble fournit l'état actuel de la question.

I. — Commentaires.

ALLEN, W.-C. — *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint-Matthew*, Edinburgh, 1907.

BAKELS. — *Het nieuw Testament voor leeken leesbaar gemaakt*, Leiden, 2^e éd., 1914.

BALJON. — *Commentar over het evangelie van Lukas*, Leiden, 1908.

HOFFMANN, R.-A. — *Das Markusevangelium und seine Quellen*, Königsberg, 1904.

HOLLEY-GIBERT, G. — *The Jesus of Q. The oldest source in the Gospels*, in *Hibbert Journal*, vol. X, n° 3, avril 1912, pp. 533 ss.

HOLTZMANN, H.-J. — *Neutestamentliches Theologie*, I, Freiburg-Leipzig, 1897.

— *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue-Testament*, Freiburg, 1886.

— *Die Markaskontroverse in ihrer heutigen Gestalt*, in *Archiv für Religionwissenschaft*, I, Leipzig, 1907.

HOLSTEN, C. — *Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes für das Studium der synoptischen Frage dargestellt und erläutert*, Heidelberg, 1886.

JACQUIER, E. — *Histoire des livres du Nouveau-Testament*, II, 7^e édit., 1910; III, 4^e édit., 1912, Paris.

— *Le Nouveau-Testament dans l'Eglise chrétienne*, II, 1913, Paris.

JÜLICHER, Ad. — *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen, 1899.

— *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung*, Giessen, 1906.

— *Einleitung in das Neue Testament*, 6^e éd., Tübingen, 1906.

LOISY, A. — *Etudes évangéliques*, Paris, 1902.

— *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, 2^e édit.

— *L'Evangile et l'Eglise*, Paris, 1904, 3^e édit.

MOFFATT, J. — *An introduction to the literature of the New-Testament*, 2^e édit., Edinburgh, 1912.

NORDEN. — *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913.

RÉVILLE, A. — *Etudes critiques sur l'évangile selon Saint Matthieu*, Leiden, 1852.

— *Jésus de Nazareth : études critiques*, 2 vol., 2^e édit., Paris, 1906.

ROBINSON-SMITH. — *Fresh Light on the synoptic problem*, in *Hibbert Journal*, vol. X, 3 avril 1912.

ROEHRICH, E. — *La composition des Evangiles*, Paris, 1897.

SCHMIEDEL, P.-W. — *Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten*, Halle, 1906.

— *Die Hauptproblem der LebenJesuforschung*, Tübingen, 1902.

SCHOLTEN, J.-H. — *Het oudste evangelie*, Leiden, 1870.

— *Het paulinisch evangelie*, Leiden, 1870.

— *Is de derde evangelist de schrijver van het boek der Handelingen?* Leiden, 1873.

SIMONS, E. — *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthaeus benutzt?* Bonn, 1880.

SOLTAU, W. — *Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert, von Standpunkt des Historikers aus betrachtet*, Leipzig, 1901.

— *Eine Lücke der synoptischen Forschung*, Leipzig, 1899.

SPITTA, FR. — *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen, 1893.

— *Beiträge zur Erklärung der Synoptiker*, in *Z. f. N. T. W.*, V, 1904, pp. 303 ss.

— *Streitfragen der Geschichte Jesu*, Göttingen, 1907.

— *Lücken im Markusevangelium*, in *Zur Geschichte, etc.*, III, 2, Göttingen, 1907.

— *Julius Wellhausen in seiner Bedeutung für Evangelienkritik und Geschichte*, in *Archiv der Strassburgerpastoral-konferenz*, 1907.

STANTON, V. — *The Gospels as historical documents*, Cambridge, I, 1903; II, 1909.

VOLKMAR, G. — *Die Evangelien, oder Marcus und die Synopse*, Zürich, 1876.

WEISS, B. — *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, Berlin, 1872.

— *Die vier Evangelien*, 2^e édit., Leipzig, 1905.

— *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, Leipzig, 1908.

— *Die Quellen des Lebens Jesu*, Halle, 1904.

— *Lehrbuch der Einleitung in das Neue-Testament*, 3^e éd., Berlin, 1897.

WEISS, Joh. — *Das älteste Evangelium*, Göttingen, 1903.

— *Christus, die Anfänge des Dogmas*, Tübingen, 1909.

WEIZSACKER (von), C. — *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen, und der Gang ihrer Entwicklung*, 2^e édit., Tübingen-Leipzig, 1901.

WELLHAUSEN, J. — *Einleitung in die drei ersten Evangelien: das Evangelium Marci*, Berlin, 1904; *das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904; *das Evangelium Lucae*, Berlin, 1904.

WENDLING, E. — *Urmarcus*, Tübingen, 1905.

WERNLE, P. — *Die Synoptische Frage*, Freiburg i. B., 1899.

— *Die Quellen des Lebens Jesu*, Freiburg i. B., 1904.

WORSLEY. — *The fourth Gospel and the Synoptists*. Edinburgh, 1909.

WREDE, W. — *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, Göttingen, 1908.

WRIGHT, A. — *Some New-Testament problems*, London, 1898.

— *The composition of the four Gospels*, London, 1899.

ZAHN, Th. — *Einleitung in das Neue-Testament*, 2^e édit., Leipzig, 1900.

ZIMMERMANN, H. — *Der historische Wert der äeltesten Ueberlieferung von der Geschichte Jesu in Marcusevangelium*, Leipzig, 1905.

III. — Travaux concernant spécialement l'évangile de Luc.

BERG, G. — *Die Quellen des Lukasevangeliums*, in *Neukirchl. Zeitschrift*, 1910.

BURKITT, F.-C., and BROOKE. — *Saint-Luke 22 : 15-16. What is the general meaning?* in *Journal of theol. studies*, 1898, pp. 569 ss.

CAMPBELL, C. — *Two critical studies in Saint-Luke's Gospel*, 1891.

EASTON. — *Linguistic evidence for the lücan source L.*, in *Journal of biblical literature*, 1910.

— *The special source of the third Gospel*, in *Journal of biblical literature*, 1911.

FEINE, P. — *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas*, Leipzig, 1891.

FRIEDRICH, J. — *Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte*, Werke desselben Verfassers, Giessen, 1903.

HAHN, Aug. — *Das Evangelium Marcion's in seiner ursprünglichen Gestalt*, 2^e éd., Königsberg, 1898.

— *Das Evangelium des Lukas*, Breslau, 1892-1894.

HARNACK, Ad. — *Beiträge zur Einleitung in das Neue-Testament : I. Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906 ; II. *Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthaeüs und Lukas*, Leipzig, 1907.

HOBBART, W.-C. — *The medical language of Saint-Luke*, Dublin-London, 1892.

HUBY. — *Saint Luc*, in *les Études*, 5 janvier 1918.

JÜNGST. — *Hat das Lukasevangelium paulinischen Charakter?* in Theol. stud. und kritik, 1896.

KLOSTERMANN, E. — *Lukas*, in Lietzmann's Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen, 1907.

— *Idem*, Tübingen, 1917-1918.

KRENKEL, Max. — *Josephus und Lukas*. Leipzig, 1894.

LUMUSIS, E.-W. — *How Luke was written*, Cambridge, 1915.

MAC-KINLEY. — *Saint-Luke's trifold narrative of Jesus' last journey*, in Interpreter, 1911.

MAURICE. — *The Gospel of the Kingdom of Heaven*, 1899.

MEINERTZ. — *Das Lukasevangelium*, 3^e éd., Leipzig, 1912.

MILNER. — *The Gospel according to Saint-Luke*, 1916.

PARSONS. — *Historical examination of the no-marcian element in Luke* (travaux de l'Université de Chicago, 2^e série, 2^e vol., 6^e section).

PORRET, J.-A. — *Trois études de science religieuse* (II. *La genèse de l'évangile de Luc*), Genève, 1915.

RAMSAY, W. — *Luke, the physician*. London, 1901.

RITSCHL, A. — *Das Evangelium Marcion's und das kanonische Evangelium des Lukas*, Tübingen, 1846.

SANDAY, W. — *Studies in the Synoptic problem*, by Members of the University of Oxford, Oxford, 1911.

SANDE-BAKHUYZEN (van der). — *Heeft Lukas ons tweede evangelie gebruikt?* in Nieuw theologisch Tijdschrift, 1918.

SELWYN. — *Saint-Luke, the Prophet*, London, 1901.

SPITTA, Fr. — *Die synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lukasevangelium*, Leipzig, 1912.

STOCKMAYER. — *Quellen des Lukasevangeliums*, in Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, Zürich, 1880.

WEISS, B. — *Die Quellen des Lukasevangeliums*, Stuttgart-Berlin, 1907.

ZWAAN (de), J. — *Het evangelie van Lukas*, in Tekst en uitleg, practische verklaring van het nieuwe testament, door Prof. A. van Veldhuizen, Groningen-Den Haag, 1917.

IV. — Etudes sur les récits évangéliques de la Passion.

ABERLE (von), M. — *Die Berichte der Evangelien über Gefangennehmung und verurtheilung Jesu*, in Theol. Quartalschr., Tübingen, 1871.

ANDERSEN, Axel. — *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904.

BABUT, H. — *La pensée de Jésus sur sa mort d'après les synoptiques*, Paris, 1897.

BARBIER, H. — *Essai historique sur la signification primitive de la Sainte-Cène*, Saint-Blaise, 1911.

BATIFFOL, P. — *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1903-1904.

— *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament d'après des critiques récents*, in *Revue biblique internationale*, 1903, pp. 497-528.

BRANDT, W. — *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu*, Leipzig, 1893.

BRUCE, D. — *Une récente controverse entre théologiens allemands sur l'institution de la Sainte-Cène*, in *Revue Hist. des Relig.*, 1897, t. XXXV, pp. 215 ss.

CHWOLSON, D. — *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Ueberstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangeliums Joannis*, in *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg*, VII^e série, tome XLI, n^o 1, 1892.

CLEMEN, C. — *Der Ursprung des heiligen Abendmahls*, Leipzig, 1898.

DELANDT, C.-E. — *The mistrial of Jesus*, Boston 1914.

EATON, B.-S. — *The trial of Jesus*, in *The american Journal of theology*, XIX, pp. 430 ss.

EICHHORN. — *Das Abendmahl in Neuen-Testament*, Leipzig, 1898.

ESCOT. — *L'attitude du Sanhédrin à l'égard de Jésus-Christ*, Lyon, 1896.

FAIRBAIRN, A.-M. — *Christ's attitude to his death*, in *Expositor* 1896, II ; 1897, I.

FIEGEL. — *Der Einfluss der Weissagungsbe Weiss und anderen motiven auf die Leidengeschichte*, Tübingen, 1910.

FREY, Joh. — *Die Probleme der Leidengeschichte Jesu. Beiträge zur Kritik der Evangelien*, Leipzig, 1907.

GARDNER, P. — *The origin of the Lord's supper*, London, 1893.

GOETZ, K.-G. — *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1904.

GOGUEL, Maurice. — *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910.

GOGUEL, Maurice. — *Juifs et Romains*, Paris, 1910.

GRAFE. — *Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier*, in *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, II, 1895, pp. 101-138.

HARNACK, Ad. — *Probleme aus der Leidensgeschichte*, in *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1901.

HARNACK, Ad. — *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente*, in *Texte u. Untersuchungen*, VII, 1890.

HATCH, W.-H.-P. — « *It is enough* » in *Expositor*, février 1918.

HAUPT, E. — *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahls Worte*, Halle, 1894.

HOFFMANN, Joh. — *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903.

HOFFMANN, R.-A. — *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi; ein biblisch-theologischer Versuch*, Koënigsberg, 1896.

HOLLMANN — *Die Bedeutung des Todes Jesu nach seines eignen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien*, Tübingen-Leipzig, 1901.

HOLTZMANN, O. — *Das Abendmahl im Urchristentum*, in *Z. f. N. T. W.*, 1904, pp. 84 ss.

HUG, J.-L. — *Kritisch-exegetische Bemerkungen über die Gestalte Geschichte des Leidens und Todes Jesu*, in *Herder'schen Kunst und Buchhandlung*, V, 1831.

JOACHIM. — *Die Ueberlieferung über Jesu letztes Mahl*, in *Hermes*, 1895.

KASTNER. — *Jesus vor Pilatus: ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn*, Breslau, 1912.

LACROIX, P. — *Judas était-il présent à la Sainte-Cène?* in *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1882.

MANGENOT. — *Les soi-disants antécédents juifs de l'Eucharistie*, in *Revue du Clergé français*, 15 fév. 1909.

MARQUARDT, G. — *Der Verrat des Judas Ischkariot, eine Sage*. München, 1900.

MERKEL, Joh. — *Die Begnadigung am Passahfeste*, in *Z. f. N. T. W.*, 1905, pp. 293 ss.

MILLIGAN. — *Our lucan interpretation of Christ's death*, in *Expositor*, 1900.

PHILIPPSON, L. — *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* 2^e éd., 1901.

PREUSCHEN, E. — *Die Salbung Jesu in Bethanien*, in Z. f. N. T. W., 1902, III, pp. 252 ss.

— *Todesjahr und Todestag Jesu*, in Z. f. N. T. W., 1904, pp. 11 ss.

REGNAULT, H. — *Une province procuratorienne : le procès de Jésus-Christ*, Paris, 1909.

RÉVILLE, Jean. — *Les origines de l'Eucharistie*, Paris, 1908.

ROSADI, G. — *Le procès de Jésus* (trad. de l'italien), Paris, 1908.

SANDAY, W. — *The use of Mark by Luke in the passion narrative*, in Expository Times, XI, pp. 473 ss. et XX, pp. 112 ss.

SCHAEFER. — *Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung, mit rücksicht auf die neuesten Forschungen*, Güterslohe, 1897.

SCHLAGER, G. — *Die Ungeschichtlichkeit des Verraters Judas*, in Z. f. N. T. W., XIV, pp. 150 ss.

SCHULTZEN. — *Das Abendmahl im Neuen-Testament*, Göttingen, 1895.

SCHWARTZKOPF. — *Die Weissagungen Jesu-Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft, und ihre Erfüllung*, Göttingen, 1895.

SCHWEITZER, A. — *Das Abendmahl in Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums :*

I. *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19^{es} Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tübingen-Leipzig, 1901.

II. *Das Messianitäts und Leidengeheimniss*, Tübingen-Leipzig, 1901.

SEEBERG, A. — *Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung*, Leipzig, 1899.

SPITTA, Fr. — *Der Becker beim Passahmahl*, in Z. f. N. T. W., VIII, 1907, pp. 66 ss.

— *Die grosse eschatologische Rede Jesu*, in Theol. Studien und Kritiken, 1909, pp. 348 ss.

— *Der Volksruf beim Einzug Jesu in Jerusalem*, in Z. f. N. T. W., 1910, pp. 307 ss.

— *Jesu letztes Wort*, in Christliche Welt, 1912, n^o 13.

STEVENSON. — *The judges of Jesus*, London, 1899.

STONE. — *The passion of Christ*, London, 1912.

VERRAL. — *The Christ before Herod*, in *Journal of theological studies*, 1909.

WELLINGTON-HUSBAND. — *The prosecution of Jesus*, Oxford, 1919.

WHITMANN, P. S. — *The early life of Jesus and new light on the passionweek*, Philadelphie, 1914.

WOHLENBERG, G. — *Die biblischen Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik*, in *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1906.

WREDE, W. — *Jesus als Davidsohn*, in *Vorträge und Studien*. Tübingen, 1907.

— *Judas Ischkarioth in der urchristlichen Ueberlieferung*, in *Vorträge und Studien*, Tübingen, 1907.

— *Τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης*, in *Z. f. N. T. W.*, 1900, pp. 69 ss.

V. Travaux sur la vie de Jésus et les origines du Christianisme.

BALDENSPERGER, W. — *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 3^e édit., Strasbourg, 1903.

BARTH. — *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 2^e édit., Güterslohe, 1899.

BAUER, Walter. — *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apocryphen*, Tübingen, 1909.

BEYSCHLAG. — *Das Leben Jesu*, Halle, 3^e éd., 1893.

BOUSSET, W. — *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Goettingen, 1903.

— *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Goettingen, 1913.

CLEMEN, Aug. — *Der Gebrauch des alten Testaments im den neutestamentlichen Schriften*, Güterslohe, 1895.

DOBSCHÜTZ (von) E. — *Probleme des apostolischen Zeitalters*, Leipzig, 1904.

EDERSHEIM. — *Life and times of Jesus the Messiah*, 1886.

— *History of the jewish nation after the destruction of Jerusalem under Titus*, 2^e éd., 1896.

FEINE, P. — *Jesus-Christus und Paulus*, Leipzig, 1902.

FIEBIG, P. — *Der Menschensohn*, Halle, 1901.

GOGUEL, Maurice. — *Les Chrétiens et l'empire romain à l'époque du Nouveau-Testament*, Paris, 1908.

HARNACK, Ad. — *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. II. Die Chronologie der altchristl., etc.*, Leipzig, 1897-1904.

— *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Giessen, 1901.

HOLTZMANN, H.-J. — *Das messianische Bewusstsein Jesu*, Tübingen, 1907.

HOLTZMANN, O. — *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2^e éd., Tübingen, 1906.

Leben Jesu, Tübingen-Leipzig, 1901.

HOLSCHER. — *Die Mischnatractate Sanhedrin und Makkot*, Tübingen, 1910.

JOSÉPHE, Flavius. — *Antiquitates judaïcae*, Paris, 1865.

— *Bellum judaïcum*, Paris, 1865.

KEIM. — *Geschichte Jesu von Nazara*, Zürich, 1857-1862.

LAIBLE, H. — *Jesus-Christus in Talmud*, Berlin, 1891.

LIETZMANN. — *Der Menschensohn*, Tübingen, 1896.

MOMMSEN. — *Le droit pénal romain*, trad. Duquesne, Paris, 1883.

MONNIER, H. — *La mission historique de Jésus*, 2^e éd., Paris, 1914.

PFLEIDERER. — *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, 2^e éd., Berlin, 1902.

RENAN, E. — *Les Evangiles et la seconde génération chrétienne*, Paris, 1877.

SANDAY, W. — *Outlines of the life of Christ*, Oxford, 1911.

SCHIELE, F.-M. — *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1898, ss.

SCHÜNER, E. — *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, 4^e éd., Leipzig, 1908.

SODEN (von) F.-H. — *Das Interesse des apostolischen Zeitalters in der evangelischen Geschichte*, in *Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker gewidmet*, Freiburg i. B., 1892.

— *Urchristliche Literaturgeschichte*, Berlin, 1905.

— *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, Berlin, 1902.

STRACK. — *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*.

VOLKMAR, G. — *Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung*, Leipzig, 1857.

WABNITZ, A. — *Histoire de la vie de Jésus*, Montauban, 1904-1906.

WAGENAAR, L. — *De Talmud en de oudste geschiedenis van het Christendom*, Amsterdam, 1884.

WEISS, Joh. — *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2^e éd., Göttingen, 1900.

— *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, Göttingen, 1908.

WEBER. — *System der allsynagogische palästinische Theologie*, 2^e éd., 1897.

WEIZÄCKER (von) C. — *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg i. B., 1892.

WENDT, H.-H. — *Die Lehre Jesu*, 2^e éd., Göttingen, 1901.

WINDISCH. — *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier evangelisten*, in *Z. f. N. T. W.*, 1911, pp. 114 ss.

WÜNSCHE, Aug. — *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrash*, Göttingen, 1878.

VI. Philologie

BLASS, Fr. — *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 2^e éd., Göttingen, 1902.

— *Philology of the Gospels*, London, 1908.

— *Textkritische Bemerkungen zu Markus*, in *Beiträge zur Forderung christ. Theologie*, III, 3, 1899.

— *Evangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior secundum formam quae videtur romanam*, Leipzig, 1897.

BURKITT, F.-C. — *The Gospels' history and its transmission*, 1906.

CARR. — *Notes on the greek testament: Saint-Luke*, Cambridge, 1875.

CLARK, A. C. — *The primitive text of the gospels and acts*, Oxford, 1914.

DALMAN, G. — *Die Worte Jesu*, I, Leipzig, 1898.

DEISSMANN. — *Bibelstudien*, Marburg, 1895.

— *Neue Bibelstudien*, Marburg, 1897.

DE WITT-BURTON. — *Some principles of literary criticism and their application to the synoptic problem*, Chicago, 1904.

GREGORY, C. R. — *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig, 1908.

— *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1900.

JANNARIS, A.-N. — *An historical greek grammar*, London, 1897.

KENYON. — *Handbook to the textual criticism of the New Testament*, London, 1901.

KENYON. — *Paleography of Greek papyri*, London, 1899.

MERX, Ad. — *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, II, 2, Berlin, 1905.

MEYER, A. — *Jesu Muttersprache*, Freiburg i. B., Leipzig, 1896.

MOULTON, J.-H. — *A Grammar of new-testament greek*, I, Edinburgh, 1906.

NESTLE, Eb. — *Philologica sacra*, Berlin, 1896.

— *Novi Testamenti graeci supplementum*, Leipzig, 1896.

— *Einführung in das griechische Neue-Testament*, 2^e éd., Göttingen, 1899.

NICOLARDOT, F. — *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908

RENDEL-HARRISS, J. — *Codex Bezae: a study of the so called western text of the New-Testament* (Text and Studies, II), Cambridge, 1891.

RESCH, A. — *Aussercanonischen Paralleltexte zu den Evangelien*, Leipzig, I, 1893; II, 1894; III, 1895.

— *Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt*, Leipzig, 1898.

ROUFFIAC, Jean. — *Recherches sur les caractères du grec dans le Nouveau-Testament, d'après les inscriptions de Priène* (Biblioth. de l'Ecole des hautes Etudes, section des sciences religieuses, vol. XXIV, fasc. 2, 1911).

SODEN (von), F.-H. — *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Berlin, 1902 1907.

VITEAU, J. — *Etude sur le grec du Nouveau-Testament* (Biblioth. de l'Ecole des hautes Etudes, 114).

VOGEL, Th. — *Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil*, Leipzig, 1897.

WRIGHT, A. — *The Gospel according to Saint-Luke in greek, after the Westcott-Hort text*, London, 1900.

Dictionnaires, lexiques :

BUHL, Fr. — *Hebraeisches und aramaeisches Wörterbuch*, 14^e éd., Leipzig, 1905.

CREMER, H. — *Biblisch-theologisches Woerterbuch der neu-testamentlichen Graecität*, Gotha, 1902.

GRIMM. — *Lexicon graeco-latinum in libros Novi-Testamenti*, 4^e éd., Leipzig, 1903.

Synopses :

HEINECKE. — *Synopse der drei ersten kanonischen Evangelien*, Giessen, 1898.

HUCK. — *Synopse der drei ersten Evangelien* (griechisch), Tübingen, 4^e éd., 1911.

JACQUIER, E. — *Histoire des livres du Nouveau-Testament*, II, Les Evangiles, Analyse comparée, pp. 35-282, Paris, 1910.

KOPPELMANN, W. — *Deutsche Synopse*, Tübingen, 1897.

MULLER. — *Zur Synopse*, Göttingen, 1892.

REUSS, R. — *La Bible. I. Histoire évangélique. Synopse des trois premiers évangiles*, Paris, 1876.

RUSHBROOKE. — *Synopticon; an exposition of the common matter of the synoptic gospels*, London, 1880.

VEIT, K. — *Die synoptischen Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträtselung und neuer Begründung*, Leipzig, 1907.

WRIGHT, A. — *A Synopsis of the Gospels in greek*, Londres, 1896.

Encyclopédies :

CHEYNE, T.-K.-BLACK. — *Encyclopaedia biblica*, London, 1899, ss.

HAUCK-HERZOG. — *Realencyklopaedie für Protestantische Theologie und Kirche*, 3^e éd., Leipzig, 1896 ss.

LICHTENBERGER. — *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877 ss.



INTRODUCTION

La passion de Jésus-Christ est, depuis la première communauté de croyants, l'axe de la foi chrétienne. C'est sur la croix, plus que dans le ministère actif itinérant, que Jésus de Nazareth s'est affirmé pour la conscience chrétienne, le Sauveur et le Rédempteur¹. Il y a là une expérience intérieure infiniment respectable et qui est hors du domaine de la critique. Mais toute expérience suppose un substratum historique. La théologie de la croix qui, depuis les grands théoriciens que furent Paul et l'auteur anonyme de l'épître aux Hébreux, s'est enrichie progressivement d'apports nouveaux, et s'est développée à la fois sous la poussée intérieure d'une notion riche en virtualités et sous la pression extérieure des événements et des philosophies, n'est pas une création spontanée. Elle repose d'aplomb sur la réalité. Mais quelle est cette réalité ?

Il faut écarter, naturellement, les théories tendancieuses dont la vogue éphémère n'a pas résisté à l'examen historique. L'ingéniosité déployée par un Kalthoff, dans ses ouvrages *Des Christusproblem* et

¹ Brandt : *Evang. Geschichte*, p. V ; Bousset : *Kyrios Christos*, pp. 17 ; 89-90. Joh. Weiss : *Christus, die Anfänge des Dogmas*, p. 11 ; *id. Jesus im glauben des Urchristentums*, pp. 9 ss.

Die Entstehung des Christentums et par un Drews dans *Die Christusmythe*, s'alimente surtout dans l'a-priori de l'antichristianisme, auquel Haeckel a prêté le lustre de son nom. Des réfutations, basées uniquement sur l'histoire et la critique des textes, telles que celles de Weinell et de Bousset, en Allemagne¹ et de Guignebert en France², peuvent être considérées comme décisives.

Mais le fond du problème n'est pas atteint par elles, qui se sont limitées à démontrer l'historicité de Jésus de Nazareth.

La réalité historique de la vie de Jésus-Christ étant désormais hors de question, il reste à déterminer la part prise par la pensée religieuse et la dogmatique dans l'image à nous transmise par les évangiles. Cette délimitation opérée, sous le contrôle d'une sévère investigation critique, on pourra tenter de regrouper en un portrait d'ensemble les éléments qui seront sortis intacts de l'épreuve.

Cette épreuve se présente dans des conditions particulières de difficulté, car nos écrits évangéliques, loin de constituer un ensemble parfaitement homogène, sont eux-mêmes des travaux de *composition*, de *juxtaposition* de traditions diverses, dans lesquelles on peut discerner le reflet des croyances des premières communautés.

En ce qui concerne le récit de la passion, les évangiles présentent à première vue un système

¹ H. Weinell : *Ist das liberale Jesusbild widerlegt?* Tübingen 1910. Cf. aussi du même : *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, Tübingen 1903. W. Bousset : *Was wissen wir von Jesus?* Tübingen 1906.

² *Le Problème de Jésus*, Paris 1914.

bien coordonné : Jésus, traduit devant un tribunal juif, a été condamné par les autorités religieuses juives ; le pouvoir romain n'est intervenu que pour ratifier la sentence et en assurer l'exécution. Ce que nous savons historiquement de la juridiction procuratorienne bat déjà en brèche le système ; et l'opposition entre les textes évangéliques et les textes romains conduit à suspecter la vraisemblance de certains côtés de la narration évangélique. Quelles causes ont pu déterminer les rédacteurs à modifier ainsi la perspective : telle est la question à élucider. Ainsi, tout en nous cantonnant sur le terrain de l'analyse littéraire, nous touchons à la frontière de l'histoire ecclésiastique et de l'histoire des dogmes ; et bien que ces deux disciplines ne doivent intervenir qu'accessoirement, il eût été imprudent de les laisser complètement dans la pénombre. L'appel que l'on fera à elles aura pour résultat immédiat de mettre à jour, fragmentairement sans doute, mais suffisamment esquissées, une tradition et une perspective toutes différentes de celles qui sont généralement reçues sur la foi des textes pris dans leur ensemble. Là où l'accord sera nettement sensible entre les éléments évangéliques ainsi relevés et les données de l'histoire profane, il y aura de fortes présomptions en faveur de la réalité historique. On a pu dire que la critique évangélique travaille en « terrain meuble » ; mais il apparaît de plus en plus que, sous cette première couche, il est possible de rencontrer les fermes assises de l'histoire ; nous dirons plus : le roc de la réalité historique affleure même à la surface. S'il faut donc savoir sacrifier un certain nombre d'élé-

ments traditionnels, généralement reçus par la piété comme vérités de la foi, il est injustifié de prendre prétexte de ces déficits pour accuser d'impiété la critique. La critique ne crée pas ces déficits ; elle les constate, voilà tout. Elle ne se propose qu'une seule tâche : la recherche de la vérité ; et elle met joyeusement ses investigations au bénéfice de la parole que le quatrième évangile place dans la bouche de Jésus : « La vérité vous affranchira. »

L'étude présente est une étude de détail. Elle s'attache uniquement à un moment particulier de l'évolution littéraire d'une tradition historique. Il serait intéressant de reconstituer un jour toute cette évolution en ce qui regarde la tradition primitive de la passion. Par voie régressive, et en partant du célèbre *Cur Deus Homo* d'Anselme où se trouvent, développées et agencées en un système fermé, les prémisses posées par Irénée¹, on pourrait délimiter les accroissements successifs que la spéculation philosophique a fait subir au fait primordial, les traditions qui se sont entrecroisées et fondues dans les documents ecclésiastiques. La forme encore incomplète du symbole romain, telle qu'elle apparaît vers 250², le traité d'Irénée *Adversus Haereses*, les écrits des Apologètes, les écrits des Pères apostoliques,

¹ Bousset : *Kyrios Christos*, p. 415.

² On sait que c'est seulement cent ans après que cette profession de foi sera désignée pour la première fois par Saint Ambroise, évêque de Milan, sous le nom inexact qu'on lui donne encore aujourd'hui : Le Symbole des Apôtres. Vers 550, le Symbole reçut deux nouvelles additions : *La descente aux enfers et la communion des saints*.

la littérature évangélique apocryphe, les *Acta Pilati*, les écrits johanniques, l'épître anonyme aux Hébreux, les évangiles synoptiques et la christologie paulinienne marqueraient bien les diverses étapes de l'évolution. Mais les causes qui ont dirigé cette évolution qui s'étend sur trois siècles sont les mêmes, qu'il s'agisse de l'ensemble ou d'un moment particulier. On peut en distinguer trois, discernables également pour le récit qui nous occupe.

En premier lieu, *le texte réagit sur le texte*. Wrede a bien souligné la stérilité de la critique moderne lorsqu'il condamne *la manière atomistique* de considérer le sujet¹. Le texte est une puissance vivante, et les combinaisons qui apparaissent dans les récits évangéliques ne sont presque jamais fortuites. Il s'agit presque toujours d'une poussée expansive de l'intérieur vers l'extérieur.

En second lieu, *le texte a subi des influences extérieures* dont la plus importante est la préoccupation apologétique des rédacteurs. On parle beaucoup de la liberté avec laquelle les rédacteurs évangéliques en usent avec leurs sources, et, sans doute, nous sommes loin des méthodes d'historiographie modernes. Mais on n'a pas assez remarqué le gauchissement intéressé auquel ont été forcés les textes par des rédacteurs plus soucieux d'établir une thèse en conformité avec leur mentalité ou avec leur temps que de consigner purement la leçon de la source. Au reste, le scrupule littéraire, tel que nous le considérons aujourd'hui, est une acquisition moderne, et il

¹ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901.

serait injuste d'accuser les rédacteurs évangéliques d'ignorer ce qui n'était pas encore né.

Enfin, il faut considérer les procédés rédactionnels propres à chaque rédacteur. Chez l'un, comme le rédacteur du deuxième évangile¹, ces procédés sont rudimentaires et — mises à part les modifications d'ordre dogmatique — n'altèrent pas gravement le fond. Chez l'autre — tel le troisième évangéliste — le travail rédactionnel est fort complexe. Il n'agit pas seulement en surface, dans la patine générale de l'ouvrage, mais en profondeur, dans la réduction des particularités des diverses sources utilisées, la transposition d'épisodes dans des cadres étrangers, l'introduction de fragments nouveaux, etc.

Il est évident que, de ces trois causes d'altération, la première indiquée est de toutes la plus difficile à suivre dans ses effets. Les raisons de critique interne sont forcément entachées de subjectivisme ; il arrive un moment où le terme de comparaison se dérobe, et le champ reste ouvert à la seule hypothèse. Mais on peut réduire les risques de l'hypothèse par des approximations basées sur des cas analogues, tels qu'il s'en présente dans l'examen de l'évangile de Jean, par exemple, dans ses rapports avec les Synoptiques. Pour apprécier la probabilité d'un phénomène de ce genre, il est

¹ On peut discerner plusieurs mains dans la composition de cet évangile ; nous parlons ici du dernier rédacteur auquel nous devons l'évangile dans sa forme actuelle. Nous pensons que c'est à ce dernier rédacteur que doit être attribué le groupement des épisodes d'après un cadre géographique.

utile de ne pas se limiter à une analogie trop extérieure, mais de tenir compte des résultats obtenus avec des textes pris en d'autres fragments du récit, car la « dynamique » du texte obéit à des lois assez uniformes. On aura chance ainsi, avec l'ensemble de ces précautions, de réduire au minimum l'élément subjectif.

On trouvera à la fin du livre, un tableau récapitulatif où nous résumerons les résultats de l'épreuve à laquelle nous avons soumis le récit de la passion chez Luc, et où nous esquisserons l'évolution littéraire de ce récit, en délimitant les éléments anciens, les éléments nouveaux, et les modifications rédactionnelles dont l'ensemble a constitué notre récit. Nous indiquerons également le moment évolutif auquel nous semble appartenir notre récit et les raisons motivant notre jugement.

CHAPITRE PREMIER

De quelques théories typiques

Le problème de la dépendance réciproque des récits évangéliques, auquel le siècle dernier a consacré tant de travaux d'érudition, s'est posé depuis une vingtaine d'années en termes nouveaux. On s'est rendu compte qu'il ne suffisait pas d'établir les rapports entre les types divers du texte et le mode d'utilisation par un évangéliste des relations antérieures. La hiérarchie admise pour les synoptiques s'est trouvée bouleversée le jour où l'on a pu prouver que l'évangile de Marc, considéré jusque-là comme un tout homogène, emprunté par les deux autres évangélistes pour constituer l'ossature de leurs relations, était lui-même le résultat de combinaisons, et révélait des couches rédactionnelles superposées à la manière des couches géologiques. Dès lors, la base d'opérations se trouvait changée. Si appuyées par les textes qu'aient pu paraître les présuppositions qui constituaient le point de départ de la critique, le mot de l'énigme ne pouvait être

donné que par le texte lui-même, traité par la méthode régressive.

L'analyse littéraire doit tenir compte, comme facteur principal de l'évolution d'un texte, de l'état fluide de la tradition et du mouvement de la pensée théologique. On peut véritablement parler d'une *dynamique* du texte¹, laquelle, a, pour le moins, modifié autant le texte primitif que le retravaillage rédactionnel postérieur. Les résultats déjà acquis de l'analyse littéraire permettent de penser qu'on pourra fixer un jour, par delà l'enchevêtrement des traditions postérieures, la teneur de la tradition primitive, et de saisir même, « sous le voile transparent du grec », la forme originale de la parole araméenne de Jésus. C'est à ce dessein que concourent tous les travaux de détail sur le texte de nos évangiles. En réalité, nous n'en sommes encore qu'aux travaux d'approche ; mais des maîtres comme Dalman, Adalbert Merx, Adolf Jülicher, Bernhard et Johannes Weiss, Julius Wellhausen, Friedrich Spitta, Alfred Loisy, Maurice Goguel, ont donné la direction.

Une des grandes difficultés à laquelle se heurte l'ouvrier nouveau est constituée à la fois par l'extraordinaire abondance de la littérature dont il ne peut négliger les résultats et par l'indépendance d'esprit qu'il doit essayer de conserver pour ne se laisser commander que par le texte lui-même. On trouvera au début de notre livre une trop volu-

¹ Jülicher, *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung*, p. 37.

mineuse bibliographie touchant au sujet traité dans ces pages ; nous n'y ferons appel, dans le cours de notre travail que pour noter les points de rencontre ou les divergences avec nos maîtres. Cependant, il y aurait imprudence à nous engager sans relever sommairement quelques-unes des théories qui peuvent être considérées comme typiques, de façon à embrasser d'un regard d'ensemble, dès le début, l'état actuel du problème.

*
* *

A vrai dire ces théories visent plus large que le sujet limité qui nous occupe. Les critiques qui se sont intéressés à la question des sources de Luc n'ont pas réduit leur enquête au seul récit de la passion¹ ; mais le caractère particulier de ce récit les a amenés à le distinguer, pour bien des points, du reste de l'évangile. En caractérisant brièvement ces théories, nous ne croyons pas devoir faire œuvre critique ; on verra éventuellement dans le cours de notre étude, qui relève presque exclusivement de l'analyse littéraire, pour quelles raisons nous nous rencontrons ou nous divergeons avec nos éminents devanciers.

Il nous faut mettre à part tout d'abord deux ouvrages de statistique littéraire qui constituent des instruments de travail indispensables : *Die synoptische Frage*, de Paul Wernle, et les *Horae Synopticae*,

¹ Sauf dans quelques études de détail que nous mentionnons dans notre bibliographie, section IV.

de sir John C. Hawkins. Dans ces deux livres¹, le départ a été soigneusement établi, sur la base de Marc considéré comme primitif par rapport aux deux autres évangiles, entre les éléments fournis à Luc par Marc, la source des discours, et des traditions particulières que les critiques se bornent à signaler sans les déterminer plus amplement.

I. — Theodor Vogel, qui a soumis le texte de Luc à une étude littéraire très serrée² a relevé les nombreux araméismes de la langue de Luc, laquelle est en même temps d'une facture hellénique plus pure que la langue des deux autres synoptiques. Il en déduit que le troisième évangéliste a utilisé des sources araméennes, qu'il a traduites en grec. En particulier, le chap. 20 fournit à Vogel une preuve que Luc connaissait la langue de Jésus. Le point de vue de Vogel avait été soutenu avant lui par Reuss³ qui attribue le récit de la Passion et la matière particulière à Luc à la tradition orale araméenne.

Cette théorie a été vivement combattue par la majorité des critiques, en particulier par Zahn⁴ qui nous paraît avoir établi que Luc, loin de connaître l'araméen, ne tient ses araméismes que par l'intermédiaire de ses sources grecques, d'origine jérusalémite, où l'empreinte araméenne était fortement marquée.

¹ Auxquels on peut joindre les deux volumes des *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament* de Harnack pour les rares données qui se rapportent au récit de la passion.

² *Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil*, pp. 11 et ss.

³ Dans « *La Bible* » : *Histoire évangélique*, Paris, 1876.

⁴ *Einleitung*, II, pp. 37, 402 ss, p. 419.

II. — Quelques critiques dont Godet ¹ et Harnack ², poussant plus avant l'hypothèse de Zahn, ont cru pouvoir spécifier que les éléments particuliers du récit de la Passion étaient parvenus à Luc par l'intermédiaire de Mnason, *ancien disciple* (Act. 21, 16) et surtout de Philippe, diacre dont les quatre filles étaient prophétesses (Act. 21, 8-14). Harnack désigne cette source par le sigle P ; elle constituerait une forme particulière de mémoires *écrits*, que Luc aurait utilisés, non dans un but littéraire, mais pour alimenter son enseignement oral par une tradition de première main. Cette source présentait les épisodes de la passion, enchaînés les uns aux autres, dans un ordre déterminé par un témoin direct, tout au moins par le confident d'un témoin oculaire. La source P représenterait ainsi une forme locale de la tradition apostolique courante, et la prédominance de cette source expliquerait pourquoi le récit de Marc est si souvent passé sous silence, parfois même contrarié. Les éléments des *Logia*, que l'on retrouve chez Marc et chez Matthieu, étaient incorporés dans la source avant que Luc l'ait eue sous les yeux. La localisation égrenée de ces éléments ne serait donc pas le fait du troisième évangéliste.

III. — On sait que le texte de l'évangile de Luc présente de très nombreuses variantes communes aux témoins du texte occidental, plus justement appelé syro-latin, par rapport au texte alexandrin

¹ Introduction, p. 578.

² *Sprüche und Reden*, pp. 127 ss

qui est adopté par presque toutes les éditions critiques. Ce texte occidental est caractérisé surtout par un grand nombre d'additions, et par des omissions, des transpositions de membres de phrases ou de mots¹ à tel point qu'on croirait avoir à faire à une rédaction différente du même récit. C'est l'hypothèse que Frédéric Blass a soutenue dans une brochure qui fait suite à un travail sur les Actes², où Blass veut démontrer que Luc aurait édité deux formes du livre des Actes : l'une (β), qui demeura à Rome d'où elle gagna l'Occident et qui fut utilisée par la *Vetus Itala*, l'autre (α), qui serait une correction faite par Luc de la forme β , et qui fut envoyée à Théophile, à Antioche, et de là se répandit en Orient où elle servit de base aux plus anciens manuscrits du type alexandrin. Après son travail sur les Actes, qui fut reçu avec faveur par la critique, Blass voulut appliquer une hypothèse analogue au troisième évangile. Il a supposé que Luc aurait rédigé, au cours de la captivité de Paul à Césarée, une première forme de son évangile, représentée par le manuscrit B, forme qu'il aurait retravaillée dans la suite à Rome, d'où elle se répandit en Occident (manuscrit D). L'hypothèse de Blass, qui est d'ordre presque exclusivement philologique, touche cependant à la question des sources, et comme telle devait être mentionnée ici ; ainsi, Blass

¹ On trouvera le tableau de ces variantes dans Nestle, *Novi Testamenti graeci supplementum*.

² *Evangelium secundum Lucam, secundum formam quae videtur romanam; Acta apostolorum secundum formam quae videtur romanam*.

admet un écrit primitif araméen¹, et il est probable que quelques-unes des variantes du texte occidental sont originales. Quoiqu'il en soit, la tentative de Blass paraît beaucoup moins justifiée pour l'évangile que pour le livre des Actes, et cela d'autant plus que le texte occidental, loin d'être uniforme, se présente dans un état de dispersion qui n'a pas encore permis de le reconstituer sûrement.

IV. — L'ancienne hypothèse d'Eichhorn d'un seul document primitif hébreu ou araméen a été reprise de nos jours avec une grande dépense d'érudition par Resch, Marshall et Hoffmann.

Resch² reconstitue un écrit à la fois didactique et narratif qui déborde la matière synoptique³, et qui constitue le réservoir commun dans lequel auraient puisé non seulement les évangélistes, mais l'apôtre Paul⁴, l'auteur des épîtres de Pierre, le rédacteur de l'apocalypse, et quelques-uns des évangélistes apocryphes. Ce grand ouvrage, que Resch appelle les *Dibré Ieshoua*, serait reproduit dans sa plus grande partie par Luc qui n'aurait eu, à côté de lui, d'autre source que Marc, lequel, tout en utilisant les *Dibré Ieshoua*, leur aurait fait subir un traitement de raccourcissement. La version que Luc a employée était fortement teintée de paulinisme.

¹ Cf. les réfutations de Wernle, *Synopt. Frage* pp. 221-223 ; Dalman, *Worte Jesu*, I, pp. 56-58.

² *Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt*. Cf. sur ce livre la critique d'Ewald dans son livre *das Hauptproblem der Evangelienfrage*, pp. 203 ss.

³ *Agrapha* (1889) ; *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien* (1897).

⁴ *Der Paulinismus und die Logia Jesu* (1905).

Marshall ¹ statue de même un écrit préexistant à nos synoptiques, mais en syro-chaldéen dont l'écriture, en prêtant aisément à confusion, provoqua dans le texte des altérations et des substitutions d'où seraient dérivés les désaccords de la narration synoptique. R.-A. Hoffmann, qui s'est attaché surtout à l'évangile de Marc et à ses origines ², reconnaît, lui aussi, un écrit primitif araméen, sorte de proto-Marc dont on peut retrouver les contours originaux dans Matthieu, et qui ne serait entré en contact avec Luc que par l'intermédiaire d'une rédaction de Marc, antérieure à celle du Marc canonique, qui reproduit une forme développée et paulinisée du document utilisé par Matthieu. Il y aurait eu ainsi deux formes différentes de l'écrit araméen : U¹ qui aurait servi à la rédaction de Matthieu et de Luc ; U² qui serait à la base de notre Marc actuel. A côté de cet écrit primitif, il faut admettre, pour quelques éléments didactiques communs à Matthieu et à Luc, une source *grecque* de discours.

Dans le même ordre d'idées, mais suivant une méthode différente, E.-A. Abbott croit à un document écrit, rédigé en hébreu biblique, qui serait à la base des quatre évangiles. La théorie du critique anglais a son point de départ dans un certain nombre d'exemples de traductions fautives des LXX, qui lui fournissent le moyen de déterminer les corrections apportées par Luc et Matthieu au texte erronné.

¹ *Expositor* (1891-1893).

² *Das Marcusevangelium und seine Quellen*, 1904.

de Marc¹. Le système d'Abbott exclut ainsi, dans l'examen de la matière évangélique, presque entièrement le récit de la Passion chez Luc, qu'il attribue à une source spéciale, d'origine judéo-chrétienne.

V. — L'hypothèse d'un document unique à la base des évangiles ne résiste pas à l'analyse. Les tenants de la théorie dite des deux sources serrent le texte de plus près, et ont entrevu les premiers les réactions du texte sur le texte ; ils ont été amenés ainsi à délimiter divers courants traditionnels, et à préciser même le traitement que les rédacteurs ont fait subir à leurs sources. Malheureusement, ces essais de reconstitution des sources diffèrent souvent entre eux, et la part de l'élément subjectif y est trop réelle pour qu'on puisse adopter tel ou tel système comme un résultat acquis². En ce qui concerne le récit de la Passion, l'accord n'est pas fait entre les critiques sur le point de savoir si ce récit contenait des éléments provenant de la source des Discours. Harnack³, Wernle⁴, O. Holtzmann⁵, Hawkins⁶, Wellhausen⁷, Wendt⁸, J. Weiss⁹, pensent que la

¹ *Clue, a Guide through greek to Hebrew Scripture*, 1900. *The Corrections of Mark adopted by Matthew and Luke*, 1901.

² On trouvera dans l'introduction au N. T. de Moffat, pp. 200-202, 276-278, des tableaux schématiques de ces essais. Entre autres reconstitutions, il faut citer celle de B. Weiss, dans son important travail *Die Quellen der synopt. Überlieferung*, pp. 97 ss.

³ *Beiträge, II, Sprüche und Reden Jesu*, pp. 136 ss.

⁴ *Synopt. Frage*, pp. 61-91 ; 178 ss. ; 224 ss.

⁵ *Leben Jesu*, pp. 23 ss.

⁶ *Horae Synopticae*, pp. 107 ss.

⁷ *Einleitung*, pp. 36 ss.

⁸ *Die Lehre Jesu*, 1^{re} édition, 1886.

⁹ *Schriften ; ält. Evangelium*, pp. 283-339.

source ne contenait aucune relation de la passion. Par contre Feine ¹, Soltau ², B. Weiss ³, Spitta ⁴, etc., croient qu'un certain nombre de paroles de Jésus avaient été incorporées dans la tradition de la passion, d'où elles passèrent dans des documents écrits utilisés dans la suite par les évangélistes. Une solution moyenne a été adoptée par Pfeiderer ⁵ et Burton ⁶ qui pensent que Luc a mis à contribution une forme connexe de la source des Discours, mais enrichie par des apports provenant d'une tradition Jérusalemite de la passion. Cette dernière théorie a été récemment reprise et développée par J. Vernon Bartlet, dans un travail incorporé dans les *Studies in the synoptic problem*, édités par le Doyen W. Sanday ⁷; d'après Vernon Bartlet, la source des Discours, dans cette forme enrichie, aurait fourni à Luc les principaux éléments de son récit de la Passion qui ne sont pas compris dans le cadre de Marc.

VI. — L'usage de Marc, ou plus probablement d'une forme antérieure du second évangile, est presque unanimement accepté par la critique, avec des modalités peu divergentes. Il nous faut cependant mettre à part, dans toutes les études sur le

¹ *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas*, pp. 13-33.

² *Unsere Evangelien*, pp. 35-50.

³ *Quellen der synopt. Überlieferung*, pp. 1-96; *Quellen des Lukas evang.*, pp. 90; 107 ss.; 119-123.

⁴ *Synopt. Grundschr.* pp. 376 ss.

⁵ In *Protestant. Monatshefte*. 1907, pp. 117 ss.

⁶ *Some principles of literary criticism and their application to the synoptic problem.*

⁷ 1911. *The sources of St Luke's Gospel*, pp. 314-363.

sujet, le remarquable volume qu'a publié en 1912 sur la question Friedrich Spitta sous le titre *Die synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lukasevangelium*¹. Ce volume compact de plus de 500 pages posé la question des sources de Luc sur un terrain tout nouveau, et, si les vues de notre auteur étaient confirmées, les études des relations entre les synoptiques devraient désormais partir, non plus de l'évangile de Marc, mais du troisième évangile où, selon Spitta, la tradition araméenne primitive a le plus de chance d'être reproduite fidèlement. Luc aurait utilisé, d'après notre critique, une forme très ancienne du document primitif (il la date des environs de l'an 40), plus complète que celle dont a disposé Marc, dont la forme actuelle serait non plus secondaire, mais déjà tertiaire. Dans le cadre de ce *Grundschrift* rentrerait presque toute la matière évangélique reproduite par Luc à l'exception de quelques morceaux empruntés par l'évangéliste soit à l'une ou à l'autre des deux formes de Marc (*Grundschrift* marcien ou proto-Marc), soit à des traditions particulières². A l'appui de son système, qu'il expose dans les détails, Spitta soumet le texte du troisième évangile à une analyse extrêmement minutieuse, à laquelle nous renvoyons souvent dans le cours de notre étude, tant les remarques de notre auteur sont de celles

¹ Voir sur cet ouvrage la critique de Maurice Goguel dans les *Annales de bibliographie théologique*, Avril 1914.*

² Nous n'avons pas à parler ici de l'évangile de l'enfance et du « Livre des discours » que Luc aurait intercalés dans le document primitif (chap. 1, 2 ; 9, 57-18, 4).

qui arrêtent l'attention, et ouvrent des aperçus nouveaux. La part que nous donnons dans notre analyse à l'ouvrage de Spitta nous dispense d'entrer ici plus amplement dans les détails, ce qui nous entraînerait à des répétitions inutiles. Disons seulement qu'en gros Spitta est arrivé aux conclusions suivantes pour la matière évangélique qui rentre dans le cadre de la passion et de ses préliminaires :

Ecrit primitif	19, 36-44	47-20, 36	39-47
Addition Mc			
ou autre :	19, 28 35	45-46	20, 37-38
Ecrit primitif	21, 1-15	18-20	21 b-28 29-33
Addition	21, 8 <i>je le suis</i> ; 16-17	21 a	25 a, 27, 29 : <i>et tous</i> [les arbres.
Ecrit primitif	37-38	22, 1-6	14-18
Addition	34-36	22, 1 <i>des pains sans levain</i> , 7-13	
Ecrit primitif	21-22	28 38	39-40
Addition	19-20	23-27, 35 : <i>ni chaussures</i>	37 a
Ecrit primitif	47 a	49	51 a 52 69
Addition	41-46 47 b 48	50 51 b	70-71
Ecrit primitif	23, 1-3	13	14
Addition	4-12	13 : <i>elle peuple</i> 14 : <i>devant vous</i>	15-17
Ecrit primitif	18-24	26	27-34 a 35-36
Addition	25	26 <i>derrière Jésus</i>	34 b 37
Ecrit primitif	38	44-48	50 a 51-56
Addition	39 43	49	50 b

VII. — En ce qui concerne les éléments particuliers du récit de la passion chez Luc, quelques critiques, dont Bernhard Weiss et Feine, soutiennent qu'ils dérivent d'une seule source. B. Weiss a exprimé à diverses reprises ses opinions dans ses ouvrages ¹. Son système se résume ainsi. A côté

¹ *Einleitung*, 3^e édit. 1897. II, pp. 291 ss. ; *Die Quellen der synopt. Ueberlieferung* ; *Texte und Unters.* II, 3 ; *Die Quellen des Lukas-evangelium*, pp. 197 ss.

d'une très vieille source S, d'où dérive l'élément didactique commun au premier et au troisième évangile, et de Marc, Luc aurait utilisé une troisième source L, qui embrassait toute la vie de Jésus, et contenait, entre autres éléments, une relation de la passion et de la résurrection. Ces trois documents ont été combinés par Luc, qui empruntait à l'un ce qui manquait à l'autre. Là où les sources se rencontraient, Luc adoptait entre les parallèles celui qui lui semblait à la fois conforme à la réalité historique et à son dessein apologétique, tout en se permettant d'enrichir le parallèle adopté de traits ou de détails empruntés à l'un des parallèles ou même aux deux autres. Cette source spéciale L aurait fourni à Luc les morceaux suivants :

19, 28 ; 37-44 ; 47-48 ; **20**, 20-26 ; 34-38 ; **21**, 12-19 ; 20-24 ; 25-28 ; 34-36 ; 37-38 ; **22**, 1-6 ; 14-23 ; 31-34 ; 39 et ss.

De la source S proviendraient :

20, 9-18 ; **21**, 8-11 ; 29-33 ; **22**, 24-30 ; 35-38.

De Marc :

19, 29-36 ; 45-46 ; **20**, 1-8 ; 19 ; 27-33 ; 39-44 ; **21**, 1-7 ; **22**, 7-13.

De la combinaison de Marc avec S :

20, 45-47.

Pour Feine ¹ la source spéciale de Luc serait un document judéo-chrétien, à tendance ébionite et antipharisaïque, datant de l'an 67 environ, et ori-

¹ *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas*, pp. 13-33.

ginaire de l'église de Jérusalem. Dans cet écrit se trouvaient déjà incorporés les matériaux provenant de la source des Logia, commune à Matthieu et à Luc, de sorte que le travail de combinaison de Luc se serait réduit à faire intervenir le récit de Marc là où il le jugeait nécessaire. A cette source spéciale, Luc aurait emprunté les morceaux :

19, 39-44 ; **21**, 37-38 ; **22**, 14-23 ; 31-34 ; 35-38 ; 39-46 ; 47-53 ; 54-62 ; 63-71 ; **23**, 1-56, c.-à-d. la presque totalité du récit de la passion.

VIII. Enfin, pour clôturer cet exposé, il nous faut mentionner les vues originales que W. Soltau a développées dans diverses publications ¹ et qu'il a résumées, en les précisant, dans un travail sur les sources évangéliques, paru en 1901 ². Soltau statue deux formes différentes du recueil des discours, l'une, A A, utilisée par Matthieu, l'autre A B utilisée par Luc, celle-ci ayant subi un retravaillement et un enrichissement. Soltau attribue à cette source **22**, 28-32 ; 35-38 ; **23**, 6-16 (comparution devant Hérode). La base du récit de la Passion chez Luc serait le récit de Marc, complété par des apports d'une tradition orale très sûre : **19**, 39-44 ; **22**, 17-20 ; **22**, 51 ; **23**, 27 ss. ; **23**, 34 ; **23**, 39-43 ; **23**, 46. L'hypo-

¹ *Eine Lücke der Evangelienforschung*, 1899 ; *Die Entstehung des ersten Evangeliums* in *Z. f. Nt. W.*, 1900. La thèse soutenue par Soltau dans ces deux études se rapproche en bien des points de celle de Simons : *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthaeus benutzt ?* Bonn., 1880. Une 2^e éd. a paru ces dernières années (1901).

² *Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert*, Leipzig, 1901.

thèse d'une source particulière paraît à Soltau absolument injustifiée, les écarts du texte de Luc d'avec Marc provenant de la grande liberté que le troisième évangéliste a prise dans l'arrangement de ses matériaux ¹.

*
* *

Comme on le voit, l'embarras du critique qui veut aborder à son tour le délicat problème des sources résulte surtout de la richesse contradictoire de la littérature du sujet, en même temps que du sentiment qu'il reste peu d'épis oubliés à glaner dans un champ si travaillé. Mais un examen attentif du texte substitue bientôt à cet embarras la conviction que les problèmes n'ont été que posés et qu'il est possible de reprendre, en toute indépendance d'esprit et en bénéficiant de l'impulsion donnée par les devanciers, une question dont la solution gît dans les textes et dans les textes seuls, sans se

¹ Citons pour mémoire un travail récent de M. Bouillon : *Vues nouvelles sur les circonstances de composition des Evangiles et du livre des Actes* (1919), qui fait complètement abstraction des idées courantes sur le sujet. D'après M. B. Luc aurait déclaré dans son prologue avoir été *dès l'origine un auxiliaire* des 12, interprétation confirmée par Eusèbe et par Epiphane. Luc écrit à Théophile à l'occasion d'*écrits téméraires* qui déforment l'histoire évangélique et qui furent à l'origine du Dravchod-Yahio des Mandaites de l'Irak-Arabi. M. B. accepte les assertions d'Epiphane et de Théophylacte, d'après lesquelles Luc aurait été l'un des 72 apôtres secondaires mentionnés au chap. X, et l'assertion de Théophylacte d'après laquelle Luc aurait été le compagnon de Cléopas sur le chemin d'Emmaüs. Il résulterait de cela que l'évangile à partir du chapitre X serait le récit d'un témoin oculaire ; il n'y aurait donc pas lieu de rechercher des sources écrites. L'évangile aurait été écrit en grec en l'an 46, date corroborée également par Théophylacte.

dissimuler toutefois qu'il restera sans doute toujours des inconnues dans la préhistoire de nos évangiles. L'évolution d'un texte, le mouvement d'une tradition sont soumis à certaines règles ¹ : uniformisation progressive des récits, adaptation à la mentalité contemporaine, intérêt apologétique, etc. La philologie constitue également un précieux auxiliaire du travail, mais ce critère ne peut-être appliqué ici qu'avec une grande réserve, car il paraît bien que Luc dans l'utilisation de ses matériaux leur a souvent donné une patine personnelle ².

C'est donc au texte que nous allons maintenant recourir, en examinant pour chaque péricope les rapports entre les textes synoptiques et leurs réactions éventuelles de façon à déterminer tout d'abord la priorité de l'un d'entre eux par rapport aux autres. On essaiera ensuite d'opérer le départ entre les éléments de réalité historique que l'on pourra reconstituer et le développement littéraire auquel ils ont pu donner lieu, sous l'influence de préoccupations qu'il faudra déterminer elles aussi. Enfin, quand faire se pourra, il faudra dissocier et caractériser les diverses sources ou courants traditionnels qui sont confondus dans le récit.

¹ Cf. Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, pp. 117-163.

² Sur les caractères du grec de Luc, voir, outre l'excellent écrit de Vogel, Credner (*Einleitung* I, pp. 132-142) et les deux volumes de l'abbé Viteau : *Etude sur le grec du Nouveau-Testament*. Biblioth. des Hautes-Etudes, n° 114.

CHAPITRE II

Analyse Littéraire

Le ministère de Jésus à Jérusalem

19, 28 — 21, 38.

Tel qu'il est esquissé dans la trame de la matière synoptique, le récit de la passion a déjà subi une élaboration théologique qui fait du drame du Calvaire le centre de la vie de Jésus, centre vers lequel convergent tous les épisodes du ministère de Jésus. La mort du Sauveur constitue la toile de fond sur laquelle se détachent tous ses actes, motivés par l'*a-priori* dogmatique de la nécessité de cette mort. Cette représentation des choses n'est pas conforme à l'histoire. On se rend compte parfaitement, par l'étude des textes, que l'éventualité d'une fin tragique n'a effleuré Jésus pour la première fois qu'à un moment relativement tardif de son ministère, après l'épisode connu sous le nom de multiplication des pains ; mais cette perspective n'a pris véritablement possession de sa pensée qu'après l'échec de sa tentative sur Jérusalem. Jusqu'à ce moment l'hostilité

des pharisiens, et surtout celle des Sadducéens, était une hostilité latente, qui ne se serait probablement pas déclarée en guerre ouverte si, par une manifestation nettement révolutionnaire, la purification du temple, Jésus n'eût lui-même donné le signal de la lutte. Jusqu'à ce moment, Jésus a pu espérer toucher le cœur de son peuple, et son espérance, à la veille même du démenti que devait lui donner la cruelle réalité, a eu, pour s'alimenter, l'accueil absolument triomphal de Jéricho, lors de la montée à la ville sainte, et les acclamations populaires aux portes de Jérusalem. Mais en se déclarant ouvertement le Messie, et en inaugurant sa dignité messianique par un acte qui ne devait plus laisser aucun doute sur ses prétentions, et cela au sein même du sanctuaire, Jésus signa son arrêt de mort. Et à ce moment l'on peut dire, sans craindre de se tromper, que si la mort eût été encore évitable, Jésus n'aurait rien fait pour s'y dérober ; il l'accepta comme le suprême argument de sa royauté méconnue. En s'installant en maître dans le sanctuaire, il déclancha, de sa main, tout l'appareil judiciaire et politique qui le conduisit au Calvaire.

La mort de Jésus ayant pris une place primordiale dans la conscience chrétienne de la première communauté, il ne faut pas s'étonner de voir les évangiles adopter une perspective d'accord avec la spéculation. La mort de Jésus, loin d'être l'essai suprême auquel, dans l'échec de tous les autres arguments, se résout Jésus, y est envisagée, dès le début, comme une nécessité vers laquelle Jésus marchait, d'un pas décidé, et rentrant dans le plan.

d'un Dieu qui voulait sauver le monde. A la force de Dieu, à laquelle obéit Jésus, s'oppose une force mauvaise dont l'agent actif est le Judaïsme ; l'évangile de Marc est le récit de la lutte qui s'institue entre ces deux puissances, d'une lutte dont l'issue fatale projette son ombre dès le début du ministère de Jésus ; la trame du récit contient de véritables anticipations du drame final, des prophéties très nettes auxquelles restent fermés les disciples que les événements de la fin surprennent tragiquement. De même, au seuil de l'évangile de Matthieu, se dresse la sanglante silhouette d'Hérode le tueur d'enfants¹, et l'on perçoit que si l'enfant Jésus échappe par miracle à son persécuteur, le Judaïsme, représenté par le sombre monarque, suivra implacablement son dessein. Quant à l'évangile de Luc, que Renan appelle improprement « une gracieuse bucolique », il laisse entrevoir dès le début la formidable opposition dont Jésus sera le signal (2, 34), et Marie sait qu'elle vient d'enfanter pour la douleur : « Ton âme sera traversée d'un glaive. »

Ainsi, d'après les récits synoptiques, tout le ministère de Jésus constitue le drame de la Passion. Mais, *historiquement*, la croix n'apparaît nettement à Jésus qu'après le triomphe éphémère dans la montée à Jérusalem.

C'est donc de l'arrivée à Jérusalem qu'il convient de faire partir le récit de la Passion pour rester dans la logique de l'histoire. Les discussions à Jérusalem

¹ Gratry parle justement de « l'ombre des ailes d'un épervier géant qui plane sur le jardin ensoleillé. »

salem, les invectives contre les pharisiens¹, le complot des prêtres sont autant de moments du drame, au même titre que l'agonie de Gethsémané et que la comparution devant Pilate. De plus, l'étude du récit du ministère à Jérusalem nous permettra d'étudier de près les procédés de Luc dans l'utilisation de sa source Marc qui est, en majeure partie, à la base de cette section de l'évangile. Le récit proprement dit de la passion (chap. 22 et 23) dénote un travail de collation et de combinaison autrement compliqué. L'analyse littéraire de ces deux sections nous permettra donc d'avoir une vue d'ensemble sur les divers procédés du rédacteur du troisième évangile, et ceci constitue pour nous une raison de plus de ne pas restreindre notre étude au drame proprement dit, dégagé de ses antécédents.

¹ Ces entretiens et ces discours ont été groupés et localisés à Jérusalem par la tradition évangélique, mais il est plus que probable qu'un certain nombre d'entre eux appartiennent à une période antérieure du ministère de Jésus. Il est certain cependant que la lutte ouverte entre Jésus et ses adversaires a pris à Jérusalem cette forme oratoire.

TABLEAU DES PÉRICOPES

I. — A Jérusalem

Luc 19, 28-21 — Marc 11-13 — Matthieu 21-24

		LUC		MARC		MATTHIEU		PARALLÈLES ET DOUBLETS
1.	Entrée solennelle à Jérusalem.	19	28-38	11	1-11	21	1-11	Jean 12, 12-19.
2.	Reproches des Pharisiens.		39-40					
3.	Prophétie de la destruction de Jérusalem. Le figuier maudit.		41-44					Luc 13, 6-9; Mc 11, 12-14; Mt 21, 18-19.
4.	Purification du temple. Entretien sur le figuier.		45-48		15-19		12-13	Jean 2, 13-18. Mc 11, 20-25; Mt 21, 20-22; Luc 17, 6.
5.	La question d'autorité.	20	1-8		27-33		23-27	
6.	Parabole de la vigne.		9-19	12	1-12		33-46	
7.	Question sur le tribut.		20-26		13-17	22	15-22	
8.	Question sur la résurrection.		27-38		18-27		27-33	Mt 22, 46; Mc 12, 34.
9.	Le plus grand commandement.		39-40		28-34		34-40	Lc 10, 25-28.
10.	Le fils de David.		41-44		35-37		41-46	
11.	Contre les Pharisiens.		45-47		38-40	23	1-39	Lc 11, 39 b-52; 13, 34-35.
12.	La pite de la veuve.	21	1-4		41-44			
13.	Prophétie de la destruction du temple.		5-7	13	1-4	24	1-3	
14.	L'Apocalypse synoptique. I. a) Prodromes de la parousie. b) Exhortation pour le début de l'angoisse.		8-11 12-19		5-9 9-13		4-8 9-14	Lc 12, 7, 11, 12; Mt 10, 17, 23, 30.
	II. a) La tribulation en Judée. b) Exhortation pour le moment culminant de l'angoisse.		20-24		14-20 21-33		15-22 23-28	Lc 17, 23-24, 37.
	III. a) Avènement du Fils de l'Homme. b) Parabole du figuier. c) Le moment de la parousie.		25-28 29-31 32-33		24-27 28-29 30-32		29-31 32-33 34-36	
15.	Fin du discours chez Luc. Emploi du temps de Jésus.		34-36 37-38					Marc 13, 33-37.

1. — Entrée solennelle de Jésus à Jérusalem

Lc 19, 28-38. — Mc 11, 1-11. — Mt. 21, 1-11.

Les trois récits reposent sur un fonds commun que l'on peut résumer ainsi : quand le Maître et les disciples approchent de Jérusalem, Jésus envoie au village d'en face deux des disciples pour y chercher un âne. A ceux qui les questionneront sur le but de leur démarche, ils répondront comme Jésus le leur dit. Les disciples ramènent à Jésus l'animal qu'ils couvrent de leurs manteaux, et l'apparition de Jésus, monté sur l'âne, provoque une manifestation populaire de sens nettement messianique.

Cependant, sur cette trame fondamentale, où l'on doit reconnaître *une tradition ancienne fortement constituée*, plusieurs variantes sollicitent l'attention ; la question de la priorité et la question des sources ne pourront être efficacement posées qu'après l'examen de ces variantes.

Le récit de Mc. et celui de Mt. dont nous croyons, pour le fonds, qu'il dépend de Mc., rentrent dans un ensemble topographique qu'il faut probablement attribuer à l'évangéliste ¹ et qui montre Jésus montant à Jérusalem faisant halte à Jéricho, et passant toutes les nuits à Béthanie, une fois arrivé à Jérusalem : (Mc 10, 32 ; 10, 46 ; 11, 1 ; 11, 11 ; 11, 19 ; 11, 27, etc.) Chez Luc, notre épisode se noue à

¹ Maurice Goguel : *Marc*, p. 214-215.

Disons ici une fois pour toutes que dans le cours de ce travail les quatre évangiles seront désignés par les abréviations Mt. : Matthieu ; Mc : Marc ; Lc : Luc ; Jn : Jean, sans que ces désignations préjugent de l'attribution de nos écrits aux personnages dont ils se recommandent.

l'histoire de Zachée (19 : 1-10) qui provient d'une source particulière L, et à laquelle est enchaînée la parabole des mines (19 : 11-27). Il semble à première vue, que le fil qui réunit ces trois récits va se poursuivre avec le v. 29 : καὶ ἐγένετο ὡς ἡγγισεν, quand l'évangéliste introduit l'épisode de l'ânon qui présente avec le récit de Marc 11, 1-8a un trop frappant parallélisme pour ne pas retrouver ici (19, 29-36) la représentation des choses du deuxième évangile ¹. Nous pouvons donc considérer ce fragment comme une pièce encadrée dans une source propre à Luc ; les soudures sont facilement discernables. Immédiatement après, en effet, le récit reprend avec le génitif absolu si particulier à la manière lucanienne : πορευομένου δὲ αὐτοῦ ὑπεστρώννυσον... ἐγγίζοντος δὲ αὐτοῦ ἤδη πρὸς τῇ καταβάσει τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν..., etc.

Spitta conclut également pour l'épisode de l'ânon à la dépendance de Marc, mais par une démonstration différente, et qui ne laisse pas d'être séduisante ². Spitta relie la glorification de Jésus par la foule des disciples « à cause des miracles qu'ils avaient vus » (19, 37) à la conclusion du récit de la guérison de l'aveugle Bartimée, à Jéricho (18, 43) ; Luc aurait élargi le ἡκολούθει αὐτῷ commun aux trois synoptiques par une doxologie qui aura son écho à Jérusalem : δοξάζων τὸν θεὸν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ ³. Le nouveau moment que Luc introduit

¹ B. Weiss : *Quellen*, p. 51.

² Spitta : *Die synopt. Grundschrift*, pp. 300 et ss.

Cf. également : Spitta : *Die älteste form des Gloria in excelsis*, in *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, X, 1905, pp. 46 ss. Du même : *Der Volksruf beim Einzug Jesu in Jerusalem*, in *Z. f. N. W.*, 1910, pp. 307 ss.

18, 43 par le cri du peuple n'a pas de suite dans ce récit de la préparation de l'entrée, tandis que Luc 19, 36 πορευομένου δὲ αὐτοῦ ὑπεστρώγγυσον τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ se soude étroitement à 18, 43. Mais dans ce cas, il y aurait un changement de sujet puisqu'il s'agit à 18, 43 de πᾶς ὁ λαός, tandis que ceux qui déploient leurs vêtements sont expressément désignés à 19, 36 comme étant les deux disciples chargés de ramener la monture, et que ce sont les seuls disciples, c.-à-d. une petite partie du peuple, qui se mettent à louer Dieu ; τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν signifie ici le groupe compact des disciples. Mais, à cet endroit, Marc et Matthieu présentent également un changement de sujet, et c'est selon nous l'argument le plus sérieux contre la théorie de Spitta : là où chez Luc, on attendait le peuple ou la foule, se présentent les seuls disciples ; et là où, chez Marc et Matthieu, il serait naturel de voir les disciples poursuivre leur manifestation, celle-ci est reprise et élargie, chez Matthieu par ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος 21, 8, et chez Marc par l'imprécis πολλοὶ 11, 8.

Le πορευομένου δὲ αὐτοῦ est une de ces touches particulières à Luc, destinées à conserver le mouvement de la narration. Ainsi tout en croyant que dans la représentation de Luc la guérison de l'aveugle, l'épisode de Zachée et l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem se trouvent sur le même plan, et bénéficient du même mouvement, nous ne pouvons accepter la conclusion de Spitta qui dit : « cette scène se pose expressément comme la con-

¹ Passim, p. 302.

tinuation et le renforcement de la scène de la guérison de l'aveugle, où le malade seul proclame Jésus comme le fils de Dieu, et où le peuple se met ensuite à l'unisson. » Nous aurons d'ailleurs à revenir sur la question quand nous étudierons les termes de la doxologie.

Marc localise la scène de l'envoi des disciples *aux approches* de Jérusalem et de Béthanie *sur* la montagne des Oliviers ¹; Matthieu, à Bethfagé *vers* la montagne des Oliviers; Luc, *aux approches* de Bethfagé et de Béthanie, vers la montagne dite des Oliviers. Au reste, la double mention par Luc n'est pas d'un poids considérable : elle peut provenir d'un harmonisateur ², à moins qu'elle ne soit le fait de l'évangéliste qui aurait combiné les données de Marc et de Matthieu. Mais la mention de Béthanie, dans le texte de Marc, introduit ici une difficulté topographique, à cause de la distance relativement éloignée de cette localité de Jérusalem; Maurice Goguel serait enclin à penser que Béthanie a été introduit par Marc à cause du cycle de traditions qui se rattachaient à cette localité ³. Telle qu'elle nous est arrivée, la relation de Marc (et celle de Luc) montrerait que le rédacteur ne possédait pas de

¹ Syrsin, N, A, B, C, L, etc., ajoutent εἰς Βηθφαγῆ. Origène (III 347a, *opera*), cité par Merx II, II, 366, dit que Mt. a Bethfagé seule; Mc Béthanie seule; Lc les deux. Cf. Nestle, *Philologica sacra*, p. 16. Ce qui a pu amener Marc à introduire Bethfagé, qui signifie éthymologiquement « maison des figes », c'est probablement l'épisode du figuier qu'il va raconter aussitôt après. Loisy, *Synoptiques II*, p. 260.

² Wernle : *Synopt. Frage*, p. 31.

³ Marc, p. 214. Avec Wellhausen, *Ev. Mc.* p. 92.

connaissance des lieux, ce qui ne serait pas croyable d'un récit primitif. Pour Merx¹ la véritable topographie a dû se trouver dans Matthieu, aussi longtemps que son récit n'a pas été complété par l'épisode de l'âne. Lightfoot, suivi par Caspari, prétend que Bethfagé doit s'entendre non d'une localité, mais d'un district qui comprenait Béthanie et tout le versant montagneux de Jérusalem à Béthanie². Les seuls renseignements que nous ayons sur Bethfagé se trouvent dans le Talmud qui mentionne simplement sa situation à l'est des murs de Jérusalem; Origène, Eusèbe et Jérôme mentionnent la localité, sans plus. Quoiqu'il en soit, la question de priorité demeure entre Marc et Matthieu, à l'exclusion de Luc qui paraît bien s'être peu soucié de contrôle en acceptant les données de ses sources sur ce point. Son ignorance locale se montre encore dans le πρὸς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἑλαιῶν 19, 29, où il prend ἑλαιῶν comme nom propre (cf Actes 1, 12), tandis qu'il emploie le génitif ἑλαιῶν à 19, 37, et 22, 39. Mais ces divergences pourraient également prouver, comme le pense B. Weiss, que tout le récit de l'entrée triomphale constitue un exposé particulier à Luc; les arguments avancés nous semblent trop peu fondés pour adopter ce point de vue³.

Dans l'épisode de la monture, Matthieu est le seul qui introduise deux animaux pour se conformer aux prophéties, *Esaïe* 61, 11, *Zacharie* 9, 9. Il n'a pas vu que dans la citation de Zacharie il ne s'agit que d'un

¹ II, II, p. 370.

² Caspari : *Chron. Einleitung* § 144, 145.

³ *Quellen*, p. 211.

seul animal mentionné deux fois à cause du parallélisme. Cette adaptation scripturaire est un argument très fort contre la priorité de Matthieu ; Merx cependant défend à toute force cette priorité ¹, l'ânesse et l'ânon constitueraient la représentation originale, que Marc aurait rationalisée, parce qu'il n'était question que d'un seul animal ; Marc et Luc ont voulu s'accorder avec la citation de Zacharie, et se montrent ainsi secondaires par rapport à Matthieu ; de plus, en désignant l'animal comme un πῶλος, ils révèlent leur dépendance. Par contre-coup, Merx tient toute la partie du récit de Matthieu reposant sur Zacharie comme une interpolation ².

Luc a emprunté à Marc, 11 : 1-8a, tout le récit sur l'ânon 19, 29-36 ³ ; mais il y a apporté quelques modifications destinées à éclairer le texte ; c'est ainsi qu'il laisse tomber le pléonasme de Marc καὶ εὐθὺς εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτήν que Matthieu avait déjà réduit en ne conservant que εὐθὺς ; il donne un tour-interrogatif plus net à la question éventuelle de Marc καὶ ἐὰν τις ὑμῖν εἴπῃ τί ποιεῖτε τοῦτο ; (que Mt avait gauchement neutralisée : ἐὰν τις ὑμῖν εἴπῃ τι) en employant le verbe ἐρωτάω suivi de διατί λύετε, qui amène la réponse introduite par ὅτι. Ce dialogue direct a pour effet de laisser tomber la conclusion de Marc, v. 6, qui se retrouve chez Matthieu, si curieusement rapportée aux deux animaux.

¹ II, II, p. 372 ss. avec Holtzmann, Wernle. Contre Maurice Goguel, *Marc*, p. 214.

² II. 2, p. 372.

³ Toute cette scène de la préparation a un curieux parallèle dans la préparation du dernier repas : Lc 22, 7-13 ; Mc 14, 12-16 ; Mt 26, 17-19.

Marc possède en propre un détail pittoresque : « ils trouvèrent l'ânon attaché près de la porte, dehors, au carrefour » que Luc ne relève pas, appuyant simplement sur le fait que toutes choses se passèrent comme le Maître l'avait dit. Cf. Matth. 21, 6, qui donne la même note en montrant les disciples obéissant scrupuleusement aux ordres de Jésus.

Luc précise la personnalité des témoins de l'action : des deux disciples ; ce ne sont plus des ~~types~~ indéterminés, mais les propriétaires mêmes de l'ânon.

La description proprement dite de l'entrée triomphale, malgré les points de contact avec les parallèles synoptiques, est d'une facture toute particulière. La représentation de Jésus, entouré de ses disciples, est certainement un trait voulu, une touche messianique, de teinte paulinienne¹, de même que le trait des disciples faisant asseoir Jésus sur l'ânon, alors que dans les parallèles, Jésus s'assied de lui-même. Chez Mc., Mt., l'apparition de Jésus sur la pacifique monture prédite au Messie provoque seule l'exaltation du peuple ; tandis que Luc, par une gradation de teintes habilement ménagée, montre Jésus parvenant au sommet de la route, sur le mont des Oliviers, sur le versant qui conduit à Jérusalem : c'est à ce moment qu'éclate la joie des disciples. Il faut voir là moins une preuve des connaissances topographiques du rédacteur, comme le pense Spitta², qu'une de ces touches délicates dont le pinceau de Luc aime à ponctuer ses

¹ Merx II, 2, p. 374.

² *Synopt. Grundschr.*, p. 301.

tableaux. Il n'est pas besoin de l'attribuer avec B. Weiss¹ à une source particulière, d'origine hiérosolymitaine.

L'*hosanna* pose des problèmes compliqués; les variantes caractéristiques qu'il présente dans les trois récits sont telles qu'il faut admettre soit des sources différentes pour chacun d'eux, soit un retravaillement considérable du texte primitif, retravaillement à plusieurs étapes.

Il faut remarquer d'abord que Marc et Luc situent la scène sur la route qui, par le versant occidental du mont des Oliviers mène à Jérusalem, tandis que Matthieu 21, 10, prolonge la manifestation jusque dans les rues de Jérusalem. On reconnaît dans ce trait le souci particulier au premier évangile : il convenait que le Messie fut acclamé au cœur de la cité sainte.

Chez Matthieu et chez Marc, la manifestation est nettement messianique; celui qu'on acclame est le fils de David, l'envoyé du Seigneur : ces seuls titres suffisent à légitimer l'explosion de la joie populaire. Luc seul justifie la manifestation par un argument d'ordre matériel : *περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων*, faisant ainsi de cette heure de triomphe, comme le remarque Spitta², le prolongement de la joie de Bartimée, l'aveugle guéri. Il est difficile de dire si le trait est original; *Syrsin* dit simplement *περὶ πάντων ὧν εἶδον*; *D* a la leçon *γενομένων*, reproduite par *d* : *quæ*

¹ Meyer — B Weiss, p. 592.

² *Synopt. Grunds.* p. 302.

fiebant, et par *r* : *factis*. Loisy ¹ incline à penser que la leçon de *Syrsin* serait la leçon originale. Aucun indice ne permet de se prononcer entre l'une et l'autre leçon.

Examinons maintenant la teneur de l'*hosanna* dans chacun des synoptiques :

Mc 11	Mt 21	Lc 19
9 ὡσαννά	9 ὡσαννά τῷ υἱῷ Δαυείδ.	38
εὐλογημένος ὁ ἐρχό- μενος ἐν ὀνόματι κυ- ρίου.	εὐλογημένος ὁ ἐρχό- μενος ἐν ὀνόματι κυ- ρίου.	εὐλογημένος ὁ βασι- λεὺς ἐν ὀνόματι κυ- ρίου.
10 « εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ, ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις	ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις	ἐν οὐρανῷ, εἰρήνη, καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις

L'*hosanna* de Marc et de Matthieu est emprunté au psaume 118, verset 26, que l'on était accoutumé de chanter à la fête des tabernacles : **הוֹשִׁיעָה נָא** (*hoshia-nà*) : veuille-sauver, après avoir été, à l'origine, un appel au secours du peuple au roi ². Dans la bouche des évangélistes, il constitue simplement une acclamation royale, se suffisant à elle-même, comme le montre le texte de Marc, tandis que Matthieu croit devoir ajouter la désignation plus précise « au fils de David » sans voir que dans le sens de *σωσον δὴ* (LXX), *ὡσαννά* réclamerait l'accusatif et non le datif. Chez Matthieu se trouve ainsi marqué

¹ *Ev. Synopt.* II, p. 265, n° 5. Contre Spitta, *synopt. Grundschr.* p. 302.

² Wellhausen, *Mc.* p. 93 (Cf II Sam 14, 4 ; II Rois VI, 26).

dès le début le caractère messianique de la salutation populaire, caractère que Marc ne rapporte que d'une manière détournée qui vient presque en surcharge. On ne peut s'empêcher de voir dans le début du verset 10 une sorte d'explication, destinée à souligner la filiation davidique de Jésus. Ce procédé serait assez conforme au plan christologique sur lequel le deuxième évangile est composé¹. Marc et Matthieu dépendent évidemment de la même source. Il n'en est pas de même pour Luc.

Nous avons là un morceau d'une facture toute particulière. Déjà les paroles d'introduction se séparent du contexte Marc-Matthieu ; le *αἰνεῖν τὸν θεόν* rappelle singulièrement 18,43. L'hymne n'est pas un salut, une acclamation (hosanna !) à celui qui fait son entrée royale, mais une glorification à Dieu, par la force de qui sont accomplis les miracles (v. 37). L'hymne lui-même est composé de trois parties dont les deux dernières répondent à la première. Spitta, qui a relevé soigneusement les variantes du verset 38 a, tient pour la leçon originale celle qui est fournie par *Syrsin* et D : *εὐλογημένος ὁ βασιλεὺς*.² paroles qui ne doivent pas être prises comme un souhait (*béni soit*) mais comme une affirmation (*béni est le roi*). C'est, dit-il, « une reconnaissante constatation de ce que Dieu a fait pour son roi ».

¹ Cf. Maurice Goguel : *Marc*, p. 303. L'évangéliste « ne fait en aucune mesure œuvre de critique ; mais... il juxtapose des récits de caractère très divers, et aussi de valeur historique très inégale, suivant un plan qui lui est personnel, et qui est dominé par quelques idées très simples... »

² *Der Volksruf beim Einzug Jesu in Jerusalem*, in *Z. f. N. T. W.* 52^e année, 1910, p. 308 ss. Cf. du même : *synopt. Grundsch.* p. 302.

En Jésus, s'accomplit ce que prédit le psaume de Salomon 17, 43, du temps du Messie attendu : καὶ εὐλογία κυρίου μετ' αὐτοῦ ἐν ἱσχυρί. (Cf. Gen. 12, 2 ; Deut. 28, 3-6 ; Es. 61, 9 ; 65, 23 ; Mat. 25, 34 ; Luc 1, 42).

A cette affirmation répondent les deux traits qui rappellent le cantique des anges (2, 14) :

ἐν οὐρανῷ εἰρήνη,
καὶ ὁῶσα ἐν ὑψίστοις

L'indépendance de ce morceau étant reconnue, peut-on en déterminer l'origine ? On ne laisse pas d'être frappé du parallélisme qui existe entre notre hymne et l'hymne de la naissance, 2, 14 :

ὁῶσα ἐν ὑψίστοις | ἡεῶ |
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη,
ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας

Wellhausen¹ dit très justement de ce tristique qu'il constitue par la juxtaposition de l'honneur rendu à Dieu, de la paix donnée à la terre, et de la grâce divine répandue sur les hommes, une véritable acclamation messianique. Il la croit imitée de celle dont Jésus sera plus tard salué aux portes de Jérusalem. De même que le *Magnificat* et le *Benedictus*, l'épisode des anges et leur cantique vient en surcharge² ; les points de soudure avec le contexte sont aisément discernables. La plupart des critiques sont d'accord sur le caractère indépendant de l'hymne angélique,

¹ Luc. p. 109.

² Spitta : Z. N. T. W. 1906, p. 304-305 ; *Die älteste form des gloria in excelsis* in *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, X, 1905, p. 46.

mais ils se séparent en ce qui concerne son origine. Les uns, avec Spitta, y voient un fragment d'une ancienne source hymnique juive; les autres, avec Harnack, un morceau de composition littéraire dû à l'évangéliste lui-même, qui aurait usé d'un tour archaïque par pur souci artistique. Nous acceptons avec Wellhausen la priorité du fragment Luc 19, 38 sur le tristique 2, 14, qui en est la reproduction à peine modifiée; il y a de grandes chances pour que, dans la pensée de l'évangéliste, l'apparition du Sauveur monté sur le πῶλος prophétisé, aux portes de la ville, mette sur les lèvres des assistants les fragments d'un hymne où les caractéristiques du règne messianique se trouvaient relevées, et qui circulait dans la tradition orale, où nos évangélistes l'ont recueilli. Luc lui aurait conservé sa forme originale, tandis que Marc et Matthieu lui faisaient subir quelques modifications d'ordre dogmatique ou explicatif, tel le début du verset 10 de Marc, qui paraphrase le βασιλεὺς; un peu abrupt du tristique que reproduit Luc. Au reste, Marc 10 a ne se noue pas bien à la phrase précédente 9 b, dans laquelle ἐρχεσθαι est employé avec une nuance active¹.

¹ Cf. Spitta : *synopt. Grundschrift*, p. 305.

On retrouve les traces du récit synoptique dans Jean 12 : 12-19. Mais le rédacteur en a délavé la teinte messianique sous l'influence de sa théologie particulière et il a laissé tomber plusieurs détails essentiels, comme la préparation de l'entrée. Les vv. 17-19 n'appartenaient pas au récit primitif; une main postérieure, désireuse d'atténuer encore le caractère messianique de la manifestation, a voulu, par eux, indiquer un rapport de cause à effet entre la résurrection de Lazare et la manifestation enthousiaste du peuple. Cf. Spitta : *Das Johannes Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, p. 271. Maurice Goguel : *Les Sources du récit johannique de la Passion*, pp. 44-45.

2. — Reproches des pharisiens

Luc 19 : 39-40

Ce morceau, particulier à Luc, fait partie du même contexte vv. 37-40, que l'évangéliste n'a pas voulu briser pour y introduire la conclusion de Marc v. 11 (Matt. v. 10) : « et il entra à Jérusalem, dans le temple, et, ayant porté ses regards autour de lui sur toutes choses, comme le soir était déjà venu, il sortit pour aller à Béthanie avec les douze. » Cette notule est le fait du rédacteur qui a arrangé ses matériaux selon un plan chronologique et topographique de son invention ¹, plan qui a influencé Matthieu sans cependant s'imposer complètement à lui.

L'air de famille qui existe entre l'incident des pharisiens rapporté par Luc et Matthieu 21 : 15-16 nous empêche d'adopter la conclusion de B. Weiss ² qui voit dans ce récit un apport original de Luc, faisant partie de la source spéciale L à laquelle l'évangéliste aurait puisé la majorité des récits qui lui seraient particuliers ³. Chez Luc, des pharisiens qui se trouvaient mêlés à la foule, importunés par les acclamations des disciples, disent à Jésus : « Fais-taire tes disciples, » à quoi Jésus répond d'une manière proverbiale : « Si ceux-ci se taisent, les pierres crieront ».

¹ Maurice Goguel : *Marc* pp. 215, 217, 220, 249.

² *Quellen*, p. 211.

Nous reviendrons sur cet épisode à propos de la purification du temple.

Matthieu localise dans le temple — et non sur la route — une scène de mauvaise humeur provoquée chez les prêtres et les scribes par les « hosanna » des enfants. Jésus répond par une citation du Ps. 8, 3. Le premier évangéliste introduit ici des acteurs nouveaux, ce que ne fait pas Luc. Nous avons remarqué que dans la description de l'entrée triomphale, Luc se sépare des deux autres synoptiques en restreignant la manifestation au groupe des disciples τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν. Il y a donc un lien logique entre l'épisode des pharisiens et la démonstration bruyante de l'entrée. La citation du Psaume 8, 3 est faite chez Matthieu d'après la traduction des LXX, ce qui peut sembler étrange, non moins que la localisation dans le temple d'un incident qu'ignore Marc. De plus la guérison des aveugles et des boiteux semble avoir été mise là (v. 14) en manière d'introduction, et comme pour constituer le motif des reproches des scribes « voyant les merveilles qu'il avait faites ». Loisy, qui maintient cependant la priorité du récit de Matthieu, n'en note pas moins « la gaucherie de la combinaison » ¹. Mais rien n'autorise à voir dans le récit de Luc, comme semble le penser Loisy, une adaptation et une transposition de ce qu'on lit dans Matthieu. Le contraire serait plus vraisemblable ². Nous pensons que l'incident, dans la source de Luc, tenait étroitement à un ensemble qui groupait les épisodes de l'aveugle Bartimée, de Zachée, la parabole des mines et le récit de l'entrée à Jérusalem, et qui se fermait à 19, 47, 48.

¹ *Ev. Synopt.* II pp. 271 et 279.

² Nicolardot : *Les procédés...* p. 36.

Aucun indice ne permet d'attribuer avec certitude cet enchaînement fermé (à l'exclusion de l'épisode des pleurs de Jésus sur Jérusalem) à telle ou telle source. La seule chose que l'on puisse dire c'est que la manifestation messianique est soigneusement préparée dès le début, et que certains traits de topographie pourraient faire penser à une origine hiérosolymitaine.

3. — Pleurs de Jésus sur Jérusalem

Luc, 19, 41-44.

Dans cet ensemble se détache avec une teinte toute spéciale le récit des lamentations de Jésus sur la ville infidèle. Ce récit tient la place qu'occupe dans Marc l'histoire du figuier desséché, qui serait la transformation d'une parabole que Luc avait déjà relaté 13, 6-9¹. Mais dans Marc lui-même, la place actuelle de la parabole doit être le fait d'une ancienne interpolation, et dans la source la manifestation messianique était suivie de l'épisode de l'expulsion des vendeurs : 11, 11 a relié à 11, 15 b. Bien que l'interpolation de Marc remonte assez haut pour que Luc l'ait connue, on ne peut dire qu'il lui ait systématiquement substitué le fort touchant épisode qui nous occupe. L'histoire du figuier lui semblant faire double emploi avec la parabole, il l'a laissé tomber, et, ému par le contraste de la glorification messia-

¹ Joh. Weiss. *ält. Evang.* p. 281 ; Wellhausen, *Mc.* p. 95. Voir la discussion dans Maurice Goguel : *Marc*, pp. 217 ss. Cf. Loisy : *Ev. Syn.* I pp. 96, 97.

nique de Jésus avec le sort qui l'attendait, il s'est laissé inspirer par son émotion. Merx¹ appelle fort bien ce récit « un épanchement lyrique ». Le tableau est tout à fait de ceux dans lesquels excelle Luc : les teintes fondues, le pathétique et la tendresse qui imprègnent la scène, le contraste entre l'ovation qui précède et la destruction prochaine de la ville et ces larmes de Jésus si émouvantes après la marche triomphale, tout cela est bien l'œuvre d'un peintre incomparable. La création est si achevée qu'il est impossible même de s'arrêter à l'historicité de l'incident, comme le fait H. Babut³.

Il y a cependant, dans la charpente de ce morceau, quelques traits qui méritent de nous arrêter, et qui ont leur origine ailleurs que dans l'émotion créatrice du rédacteur. Le contraste a un parallèle saisissant chez Josèphe. Dans son histoire de la guerre juive (VII, 5, §§ 112, 113) Josèphe raconte que Titus passant près de Jérusalem, peu de temps après le siège, s'affligea de la scène de désolation qui se présentait à ses yeux, et maudit la rébellion qui avait provoqué ces représailles sur la ville⁴. Les paroles de Luc sur le siège de Jérusalem (19, 43 ; 21, 20) s'ac-

¹ II, 2, p. 375.

² Wernle : *syn. Frage*, p. 95 ; Loisy, *Ev. synopt.* I. 96 ; Nicolardot : *Procédés*, p. 193.

³ *La Pensée de Jésus sur sa mort d'après les évangiles synoptiques*, p. 70. Paris 1897.

⁴ Admettent la possibilité de la connaissance de ce fragment par Luc : Krenkel : *Josephus und Lukas*, p. 142 ; H. Holtzmann : *Z. f. W. Th.* 1873, pp. 85-93, et *ibid.* 1877, pp. 535-549 ; Keim : *Aus dem Urchristentum*, I, pp. 1-27. Avec des réserves : Jülicher : *Neue Linien*, pp. 57 ss. Cf. Stanton : *The Gospels as historical documents* II, pp. 268, 273 et s. Meyer-B. Weiss, *Lc.* p. 596.

corderaient assez bien avec la description de ce siège par Josèphe.

Quant aux paroles de Jésus, elles rappellent si fortement, à la fois par leur teneur et leur forme, une parole de la source des discours, déjà utilisée (Luc 13, 34 s ; Mt. 23, 27 s) que l'on peut se demander si le noyau de notre récit n'est pas constitué par ce λόγιον. Pour la prophétie, bien qu'on puisse en retrouver les linéaments dans Esaïe 23, 3, elle a des détails trop caractéristiques (par ex. παρεμβολοῦσιν... γέγρακται) pour ne pas y voir une prophétie *ex eventu*.

Spitta¹ revendique pour le morceau la faveur d'appartenir à l'écrit fondamental qui serait à la base des synoptiques. Il voit dans les vv. 43 et s. le prélude du grand discours eschatologique. Selon lui, Marc a dû connaître la scène telle qu'elle est décrite par Luc ; l'argument de Spitta est assez spécieux : le discours eschatologique, dit-il, est tenu chez Luc dans le temple (21, 6) tandis que chez Marc 13, 3, Matt. 24, 3 la conversation commencée dans la cour du temple se poursuit sur le mont des Oliviers. Il y a là, pour Spitta, un point de rencontre solide entre notre péricope, 19,41-44 et Marc. L'argumentation nous paraît loin d'être convaincante. Il n'y a aucune raison, nous semble-t-il, pour enlever au rédacteur la paternité d'un morceau dont tant de signes attestent si nettement l'origine². Nous dirons même que peu de récits, dans nos évangiles, portent une effigie aussi marquée.

¹ *Synopt. Grundschr.*, p. 305.

² Wernle : *synopt. Frage*, p. 95.

Stanton¹ voit la source de ce récit dans une tradition orale ; le rédacteur aurait dans une certaine mesure façonné les paroles de Jésus pour les adapter aux événements.

4. — Expulsion des vendeurs du temple

Luc 19, 45-48. — Marc 11, 15-19. — Mat. 21, 12-13. (Cf. Jean 2, 13-18).

Par suite du schéma chronologique introduit par le rédacteur du second évangile, la vigoureuse démonstration de Jésus est rapportée le lendemain de l'entrée à Jérusalem. Le récit est fâcheusement brisé par l'épisode du figuier maudit, épisode dont la conclusion se trouve assez gauchement rejetée après la purification du sanctuaire².

Le verset 16 de Marc, disant que Jésus ne permet à personne de traverser le sanctuaire avec un ustensile, n'a pas d'équivalent chez Matthieu ni chez Luc. Ce trait paraît secondaire dans Marc³ ; pourquoi Matthieu l'aurait-il omis, alors qu'un trait de ce genre accentuait la note d'irrespectueuse liberté dont usaient les passants avec le sanctuaire ? Matthieu dispose la scène comme étant en quelque sorte le prolongement de l'entrée triomphale à Jérusalem : l'acte d'un Messie vengeant l'honneur de Dieu. Il est inutile de supposer que Matthieu, frappé du déséquilibre de la relation de Marc, a résoudé les deux

¹ *The Gospels...* II, p. 306-

² Relier v. 12. καὶ τῇ ἐπαύριον à v. 15 ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα
Spitta : *synopt. Grundschrift*, p. 309.

fragments disjoints de l'histoire du figuier ¹, non plus que d'admettre l'hypothèse de Merx ² qui voit dans la notice Marc 11, 11 b ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα une addition destinée à faire gagner du temps à Jésus. Les points de suture de la division en journées et de l'histoire du figuier chez Marc ne sont pas si bien dérobés qu'on ne puisse retrouver, derrière notre récit actuel, un récit primitif qui, pour la disposition, s'accorde avec la disposition de Matthieu et de Luc ³. Si donc il est acquis que la plus ancienne forme du texte ne racontait qu'un voyage, il s'en suit que la forme originale de ce récit n'est pas la double forme de notre Marc, mais la simple, que reproduit Matthieu, sans doute d'après le document primitif. Dans ce récit primitif, la purification du temple suivait immédiatement l'entrée à Jérusalem ⁴, récit que Matthieu et Luc ont connu tous les deux.

Mais ici une autre difficulté se présente. Matthieu 21, 15-16 relate un épisode qui n'a pas de parallèle chez Marc, mais se trouve, par contre, en rapport étroit avec Luc 19, 39-40. On ne voit pas bien comment, dans la disposition de Matthieu, la scène 14-16 peut se lier à la purification du temple. Peut-on croire qu'en présence des sacrificateurs et des scribes, si vigoureusement malmenés par Jésus et certainement atteints par répercussion par les paroles

¹ Loisy II, p. 274.

² II, 2, p. 389. Voir aussi Holsten : *Die synoptischen Evangelien nach der Form-ihres Inhaltes*, 1886, 2 p. 86.

³ « Il est évident que la rédaction de Marc est la plus récente. » Spitta. *Syn. Grundschr.* pp. 309-310,

⁴ Maurice Goguel : *Marc*, p. 220.

de Jésus aux vendeurs, quelques malades et une bande d'enfants aient pu chanter un hosanna ? Pour rétablir la perspective naturelle, il faut avec Spitta¹ enchaîner la scène au v. 10 : « Quand il fut entré à Jérusalem toute la ville fut en émoi, (chacun) disant : « quel est celui-ci ? » Il est aisé de retrouver alors le parallèle avec Luc, dans l'épisode de l'aveugle Bartimée : 18, 36 ; 18, 37. La scène de la purification du temple apparaît ainsi, chez Matthieu, comme une véritable pièce encadrée.

Dégagée ainsi des retravailllements postérieurs, notre péricope ne diffère plus, dans les trois synoptiques, que par des variantes de détail. Relevons d'abord la note locale contenue dans les récits de Marc (v. 16) et Matthieu (v. 12) par le terme *κολλυβιστής* qui est un terme hébreu hellénisé : קולבון, κόλλυβον ; les changeurs appelaient de ce nom l'*agio* qu'ils percevaient sur leurs opérations². On ne voit pas bien pourquoi Luc aurait laissé tomber ce détail, que Jean possède également (2, 15), s'il se trouvait dans le récit primitif. La raison que Merx donne de cette omission est par trop simpliste : « pour Luc, ces détails n'avaient pas d'intérêt... chaque Juif sachant ce que l'on entendait par un collybiste ». Il y a cependant bien omission de la part de Luc ; omission motivée peut-être, comme le prétend Wernle³ par le peu d'intérêt que témoignaient aux choses du temple les cercles chrétiens après 70.

¹ *Synopt. Grundschr.* p. 307, 308.

² Merx, II, 2, 376-377.

³ *Synopt. Frage*, p. 32.

En expulsant la population mercantile du sanctuaire, Jésus cite une parole d'Esaië 66, 7, que seul Marc reproduit intégralement. Matthieu v. 13 et Luc v. 46 l'ont tronquée en lui enlevant *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*. La raison de cette mutilation est aisée à découvrir, et il n'y a pas de motif à voir dans l'omission une preuve de l'indépendance de Luc à l'égard de Marc, comme le fait J. Weiss¹. Le scandale de la destruction du sanctuaire par les armées de Titus était encore récent, et donnait un démenti terrible à la prophétie; il était indiqué de supprimer une note universaliste qui convenait si peu à la situation. De plus, la parole ainsi présentée, frappait plus énergiquement par le contraste vigoureux entre la maison de prière, sans plus, et la caverne de voleurs.

En dépit donc des corrections et des variantes de détails, nous sommes bien là pour le fragment vv. 45, 46 et parallèles, en présence d'une très ancienne tradition, connue des trois évangélistes, et dont la forme primitive est aisément discernable chez Luc².

La conclusion de l'incident est différente chez chacun des trois évangélistes. Nous n'avons pas à revenir sur la conclusion de Matthieu, dont il a été question plus haut.

Dans les éditions du Commentaire de Meyer, antérieures à la 8^e, B. Weiss admettait la dépendance de Luc à l'égard de Marc. Il voyait dans le *ἐν διδασκῶν* de Luc 19, 47 une réminiscence de Marc

¹ J. Weiss *Schriften : Luk.*, p. 584.

² J. Weiss : *Das älteste Evangelium*, p. 269 ; Maurice Goguel : *Marc*, p. 219 ; Spitta : *Synopt. Grundschr.*, pp. 306-311.

11, 17 : καὶ ἐδίδασκεν, sur laquelle Luc aurait mis sa marque particulière, comme le prouverait encore l'expression τὸ καθ' ἡμέραν, spéciale au troisième évangile ; il relevait le parallèle Luc 47 — Marc 18 : οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι auquel Luc aurait ajouté οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ, qui doivent s'entendre des πρεσβύτεροι (cf. Luc 20 1), car il n'y avait pas d'autre aristocratie en Israël ¹. De même le πῶς de Marc a provoqué le οὐκ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν de Luc. Mais dans la 8^e édition, B. Weiss revenait sur sa première idée, et attribuait toute la notice à Luc.

Chez Marc, outre qu'elle relève du schéma que nous avons attribué à un rédacteur postérieur, cette notice arrive en surcharge, en s'interposant maladroitement entre la scène de l'expulsion et la question d'autorité (Mc 11, 27). La notice générale qui chez Luc (19, 47-48 ; 21, 37-38) tient la place du schéma, peut provenir d'une source primitive ², mais rien n'autorise à la considérer comme faisant partie du « Grundschrift » comme le pense Spitta ³, les points de comparaison faisant défaut ⁴.

¹ Meyer-B. Weiss, 5^e éd., p. 597 ; Loisy II, p. 281.

² Loisy II, p. 275. B. Weiss : *Quellen*, pp. XII, 211.

³ *Die synopt. Grundschr.*, pp. 19, 310-311.

⁴ Le récit de Jean 2 : 13-18 où l'on retrouve des traces évidentes de la tradition synoptique a fortement subi l'influence de la théologie johannique ; c'est sous cette influence que l'épisode, nettement messianique à l'origine, a été placé par Jean aux débuts du ministère de Jésus. Il s'agit ici d'un déplacement volontaire, et non d'une seconde purification ; à remarquer l'indication chronologique, v. 13 : la pâque des Juifs étant proche ; Jean seul donne la parole sur la destruction du temple, qui aura un rôle décisif dans le procès de Jésus (cf. Marc 14, 58 ; Mt. 26, 61). C'est une preuve de plus de la parenté des deux textes. Cf. Maurice Goguel : *Sources du récit johannique...*, p. 46.

5. — La Question d'autorité

(Luc 20, 1-8. — Marc 11, 27-33. — Matth. 21, 23-27).

L'épisode se présente à peu près sous la même forme dans les trois évangiles. Jésus se trouvant dans le temple est interrogé par des scribes et des anciens au sujet de l'autorité en vertu de laquelle il agit. Au lieu de répondre, Jésus, à son tour, pose une question relative au baptême de Jean, à laquelle ses interlocuteurs n'osent pas répondre. Jésus s'autorise de leur silence pour ne pas répondre non plus.

Sur cette trame commune se présentent quelques variantes de détail. Tout d'abord, il faut écarter du texte de Marc le verset 27 *a* qui appartient au schéma du rédacteur, et qui date l'épisode du troisième jour. Matthieu le place le lendemain de la purification du temple, c'est-à-dire le deuxième jour ; Luc dit d'une manière indéterminée : ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν.

Autre divergence : quel événement a provoqué la question des ennemis de Jésus ? Chez Marc la question se rapporte à la scène de la purification ; le verset 27, par le trait particulier à Marc ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ montre bien que Jésus n'a rien fait de plus qui puisse avoir provoqué la question ¹. Remarquer aussi les indicatifs présents. v. 28 ποιεῖς ; vv. 29, 33 ποιῶ. Chez Matthieu, c'est l'enseignement de Jésus qui est en question αὐτοῦ διδάσκοντι, ce qui semble un motif assez spécieux

¹ B. Weiss : *Die Quellen...*, p. 52.

puisque l'enseignement était libre en Israël. Chez Luc, il s'agit également d'enseignement, mais, aggravation du cas, à διδάσκειν est ajouté εὐαγγελιζέσθαι. Cette détermination de l'enseignement de Jésus trahit la main de Luc, et doit être tenue pour secondaire ; c'est donc expressément l'enseignement de Jésus qui soulève l'opposition des chefs du peuple, qui font partie du cercle des auditeurs, alors que chez Mc-Mt, ils viennent vers Jésus : προσῆλθον, ἔρχονται. En faisant abstraction de l'interpolation du figuier et du sectionnement chronologique chez Marc, nous nous trouvons, dans le second évangile devant une situation bien équilibrée, et qui a toutes les chances d'être originale. Le caractère secondaire de Mt-Luc ne fait aucun doute ; ils ont le récit de Marc comme source commune.

Remarquer encore les variantes Marc 11, 32 et parallèles :

Mc : πάντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν.

Mt : πάντες γὰρ ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην.

Luc : ὁ λαὸς ἅπας... πεπεισμένος γὰρ ἐστὶν Ἰωάννην προφήτην εἶναι.

La forme de Luc est celle qui s'éloigne le plus de Marc ; il aura retravaillé les expressions qu'il trouvait dans sa source Marc, tout en respectant l'ensemble. C'est l'opinion de la majorité des critiques ².

¹ Meyer-B. Weiss, p. 598.

² B. Weiss : *Quellen*, pp. 52 s. ; Soltan : *Unsere Evangelien*, p. 146 ; Wernle : *Die synopt Frage* pp. 6 ss. ; Loisy : *Syn. I*, p. 459 ; Stanton : *The Gospels*, II, 286 ; Maurice Goguel : *Marc*, p. 221.

Spitta a avancé une ingénieuse théorie pour soutenir la priorité du récit de Luc ¹. En partant de la forme infinitif présent εἶναι, dans Luc 20, 6, il croit pouvoir dire que le parallèle de Marc (11, 32) où se trouve la forme ἔν marque une étape postérieure du développement du texte. La scène relatée par notre péricope se placerait aux débuts du ministère de Jésus, quand il commença à διδάσκειν καὶ εὐαγγελίζεσθαι ; Jean, à ce moment, était à l'apogée de son autorité et Jésus ne pouvait mieux faire pour légitimer sa mission que de s'appuyer sur le Précurseur. Cette péricope aurait été, à tort, introduite dans l'enchaînement actuel, à laquelle faute Marc aurait essayé de remédier en reliant l'épisode à la scène de la purification du temple. Cette péricope aurait donc une origine très ancienne ; elle remonterait à l'époque de la compilation du *Grundschrift*. Mais le compilateur, occupé à la rédaction du ministère jérusalémite aurait utilisé ici tous les matériaux caractéristiques qu'il possédait sur le sujet. L'hypothèse de Spitta lui fournit l'occasion d'une argumentation fort intéressante, mais qui ne nous a pas convaincu, et nous ne voyons pas de raison suffisante pour attribuer à notre récit une autre source que le récit de Marc.

6. — Parabole de la Vigne

Luc 20, 9-19. — Marc 12, 1-12. — Matth. 21, 33-46

Cette parabole, que nos synoptiques reproduisent en des termes pour la plupart presque identiques,

¹ *Die synopt. Grundschrift*, p. 313-314.

présente un certain nombre de variantes qui méritent examen, et qui pourront nous guider dans notre essai d'identification des sources.

Luc l'introduit en la désignant τὴν παραβολὴν ταύτην, désignation qu'il reprend à la fin de la péricope, v. 19. Matthieu, qui donne la parabole entre la parabole des deux fils 21, 28-32 et la parabole des noces 22, 1-14, dit ἄλλην παραβολὴν. Marc, comme dans 4, 2 ss. dit de Jésus qu'il se mit à parler ἐν παραβολαῖς, bien que ce pluriel ne soit suivi que d'une seule parabole. On ne peut croire, en effet, qu'il ait considéré le symbole de la pierre angulaire (vv. 10, 11), comme une parabole. Si comme nous le pensons, la source des Discours est à la base du récit de Marc, on ne voit pas pourquoi il aurait laissé tomber les deux autres paraboles qui se trouvaient dans la source et que Matthieu a reproduites, l'une avant, l'autre après l'allégorie des vigneron¹. L'explication de Loisy² et de Maurice Goguel³ qui croient que la formule « en paraboles » a le sens d'un adverbe « paraboliquement » est une hypothèse séduisante, qui a pour elle le précédent Marc 4, 2, 11. Mais nous ne pouvons plus suivre Loisy quand il incline à penser que le pluriel de Marc a pu donner à Matthieu l'idée d'ajouter d'autres paraboles à la parabole du deuxième évangile⁴. S'il est vrai que la Source des Discours s'est constituée par étapes successives, et que sa forme a

¹ B. Weiss : *Quellen*, p. 136 ; Zahn : *Einleitung* II, p. 327.

² *Ev. Synopt.* II, p. 305.

³ *Marc* : pp. 221, 222.

⁴ *Ev. Synopt.* II, p. 305.

été close vers 66 environ¹, on peut, sans trop d'in-vraisemblance, admettre que Marc a connu notre parabole dans une forme ancienne de cette source², alors qu'elle ne contenait pas encore les deux autres paraboles de Matthieu.

Luc fait adresser la parabole πρὸς τὸν λαόν, tandis que dans Marc-Matthieu Jésus a toujours devant lui les sacrificateurs et les anciens. La forme Marc-Matthieu nous paraît être la plus originale ; Luc reprend en effet à deux reprises le sujet de Marc, au milieu et à la fin de son récit : vv. 16 et 19. Luc v. 19 correspond à Marc 11, 27, et lui a sans doute été emprunté³.

Pour le corps même de la parabole, Luc suit généralement Marc, mais en le retravaillant. Au v. 9, il ajoute à τὸ ἀπεδήμησεν de Marc χρόνους ἱκανούς, trait qui n'a pas dû exister dans la source des Discours.

En ce qui concerne l'envoi des serviteurs, les trois narrations diffèrent l'une de l'autre. Marc envoie à trois reprises des serviteurs séparés, qui subissent, chacun, des traitements dont la gravité va s'accroissant (ἐδείραν, ἐκεφαλίσωσαν καὶ ἠτίμασαν, ἀπέκτειναν). Suivent après de nombreux autres députés qui subissent le même sort. Luc délègue également trois serviteurs, traités dans une progression croissante (δείραντες, δείραντες καὶ ἀτιμάσαντες, τραυματίσαντες ἐξέβαλον). Au fils bien-aimé seul est réservée la mort.

¹ Harnack : *Spüche und Reden*, pp. 170-174.

² B. Weiss : *Quellen*, p. 346 ; Meyer-Weiss, p. 600.

³ Wernle : *Syn. Frage*, p. 32. Contre Spitta : *Synopt. Grundsch.* p. 315, qui maintient la priorité de Luc et B. Weiss : *Luk.*, p. 600, qui voit dans ce détail l'indice d'une source particulière.

Matthieu divise les envoyés en deux groupes, dont le dernier est plus nombreux, qui subissent tous les deux le même sort (ἐδείξαν, ἀπέκτειναν, ἐληθοδόγησαν), allégorisation évidente des prophètes¹ que le canon hébreu divisait en deux groupes : les anciens et les récents prophètes.

La priorité de Marc nous paraît évidente dans cette représentation des choses. La façon dont est ménagé, chez Luc, l'assassinat du fils est un rappel trop clair du drame du Calvaire pour que ce trait puisse être original² : il faut y voir une correction de Luc. Une autre correction de Luc consiste dans l'introduction du monologue du maître de la vigne (v. 13) ; le rédacteur a voulu par là rendre le récit plus vivant³. Même remarque pour l'interruption des auditeurs (v. 16 b) qui manque chez Marc et chez Matthieu, et où, par une inconséquence du rédacteur, le sujet n'est plus ὁ λαός, mais est sous-entendu dans un pluriel indéterminé εἴπαγ, qui paraît se rapporter à Marc 11, 27. Cf. Luc, v. 19.

Matth. et Luc ont une simple mention du fils ; ἀγαπητός (Luc, 20, 13) est une addition du rédacteur d'après Marc⁴ ; le premier et le troisième évangéliste respectant ainsi la donnée de la source des Discours, dont Marc s'écarte ici, dans une pensée

¹ Spitta : *Synopt. Grundschr.* p. 315.

² Contre B. Weiss, *Schriften, Luk.* p. 601 ; Spitta : *Synopt. Grundschr.* pp. 315-316 ; Loisy, *Ev. Synopt.* II, p. 308. Maintiennent la priorité de Marc : Jülicher : *Gleichnissreden*, II, pp. 386 s. ; Wernle : *synopt. Frage*, p. 32 ; Wellhausen, *Ev. Mt.* p. 109 ; Nicodardot, *les Procédés...* p. 44.

³ Wernle : *synopt. Frage*, p. 32.

⁴ Weiss, *Quellen*, p. 138.

dogmatique, en ajoutant à la mention du fils la double désignation d'*unique* et *bien-aimé* ¹.

Le récit de la mort du fils présente une variante qui ne laisse pas d'avoir son importance : Marc (v. 8) dit que les vigneron s'étant saisis de l'héritier, le tuèrent et jetèrent son corps hors de la vigne. Matthieu (v. 39) et Luc (v. 15) placent le meurtre en dehors de la vigne, guidés probablement par le souvenir de la Passion. Jésus mourut en dehors de la vigne (Jérusalem) ; c'est un trait qui avait vivement frappé les cercles judéo-chrétiens, et que relève l'auteur de l'épître aux Hébreux, 13 : 11-13 : ἔξω τῆς πόλεως ἔπαθε ². La conformité entre Luc et Marc se rétablit par le châtimeut des meurtriers.

Dans l'application de la parabole, il nous faut relever l'addition par Luc du regard que Jésus jette sur ses interlocuteurs ἐμβλέψας αὐτοῖς. Pour le reste, il combine Marc avec la source des Discours ; le v. 18, presque littéral avec Matth. 21, 44, pourrait indiquer que Luc lisait la parabole dans cette dernière source ³, et que la parabole s'y terminait par cette parole, que Marc aura rejeté à cause de son obscurité ; mais l'explication de Spitta n'est pas sans vraisemblance, qui voit dans cette parole une réponse à la citation du Psaume 118, 22, qui a une signification interrogative ⁴. La conclusion de Luc

¹ Spitta : *Synopt. Grundschr.*, p. 316.

² Loisy : *Ev. Synopt.* II, p. 311 ; Spitta : *Synopt. Grundschr.* p. 316 ; Nicolardot : *Procédés*, p. 44.

³ Meyer-Weiss : p. 602.

⁴ Spitta : *Synopt., Grundschr.*, pp. 317-318. Pour notre critique, cette combinaison serait vraisemblablement antérieure au récit, et proviendrait d'un écrit non-canonique.

est empruntée à Marc ; il n'y a apporté que de légères modifications de détail : il a cru nécessaire de déterminer le sujet, en se reportant à Marc 11, 27, et il remplace le terme ὄψλος par λόγος, sans doute pour accorder sa conclusion avec le v. 1.

Marc termine par une petite notice (v. 12c) « et le laissant, ils s'en allèrent » où Loisy voit la transition originale entre 11, 33 (la question d'autorité) et 12, 13 (la question du tribut), attribuant la place de notre parabole à une transposition de l'évangéliste¹ qui voulait couronner l'enseignement du Christ par la grande Apocalypse du chapitre 13. Mais il peut fort bien y avoir dans la mention de la notice une relation de cause à effet, avec ce qui précède : la crainte que les opposants ont de la foule².

Résumons les conclusions de notre analyse : nous croyons que la forme actuelle de la parabole, dans le troisième évangile, provient d'une combinaison faite par le rédacteur entre la forme qu'il trouvait dans la source des Discours et une forme plus ancienne, également basée sur la source des Discours, et reproduite par Marc. Bien des traits attestent ce travail de réflexion³ ; la théorie de Loisy, de Jülicher, de Wellhausen, de Wernle, de Maurice Goguel, qui reconnaissent la priorité de Marc, est, à notre sens, incomplète, de même que la solution de B. Weiss qui voit uniquement dans notre péricope une reproduction de la source des Discours. La théorie de Spitta, si riche qu'elle soit en aperçus

¹ *Ev. Synopt.*, I, p. 97 ; II, pp. 297 ; 316 ; *l'Evangile et l'Eglise*, p. 8.

² Maurice Goguel : *Marc*, p. 222.

³ Meyer-Weiss : p. 601.

nouveaux et vrais, dépasse les textes, croyons-nous, en aboutissant à ce jugement péremptoire que nous possédons dans la forme de Luc la fidèle reproduction de l'écrit synoptique primitif¹.

7. — Question des Pharisiens : le denier de César
(Luc 20 : 20-26 ; Marc 12 : 13-17 ; Matth. 22 : 15-22)

Il n'y a guère de variantes importantes à relever entre les trois narrations. Le début de Luc (v. 20), avec sa modification des détails, a pu faire penser à une source particulière. « Il n'y avait aucun motif pour changer ici quelque chose au récit de Marc » dit B. Weiss², mais une étude attentive du début ne justifie pas cette solution. Marc met en scène comme provocateurs des pharisiens et des hérوديens, délégués par les sanhédristes (11, 27). Matthieu ne parle que des pharisiens qui tiennent conseil, et envoient quelques-uns de leurs disciples, donc aussi des pharisiens, pour poser à Jésus une question captieuse. Luc suit Marc en faisant déléguer par les scribes et les sacrificateurs mentionnés 20, 19 des hommes « qui feignaient d'être justes » ; l'allusion est trop claire pour que l'on se trompe sur leur qualité. Il laisse de côté les Hérوديens qui n'étaient pas connus de ses lecteurs³. Tous les autres détails appartiennent à la manière de Luc qui aime enjoin-

¹ « Eine treue Wiedergabe der Grundschrift », p. 319.

² *Quellen...* p. 212.

³ Wernle : *synopt. Frage* : pp. 29, 32.

liver ses récits (παρτηρήσαντες¹, ὥστε παραδοῦναι, etc.).

Le discours des envoyés ne présente que des variantes de forme, qui n'enlèvent rien à la priorité de Marc. Le terme φόρος par lequel Luc remplace le κῆνσος de Marc (Matth.) est une correction de style ; φόρος est le mot grec, tandis que κῆνσος n'est qu'un mot latin hellénisé.

Le verset contient un terme adlocuti, qui est bien dans la note de Luc ; là où Marc, suivi par Matthieu, marque l'hypocrisie du piège τὴν ὑπόκρισιν, Luc met τὴν πανουργίαν. De même, il laisse tomber le reproche de Jésus : pourquoi me tentez-vous ?

La réponse de Jésus ne varie guère. Cette question du tribut se trouvait, naturellement, fermement fixée dans la tradition², et le tour inimitable de la réponse de Jésus avait dû la protéger contre les déformations.

La conclusion du récit est légèrement différente. Marc et Matthieu disent que les interlocuteurs furent dans l'étonnement. Matthieu ajoute qu'ils laissèrent Jésus et s'en allèrent. Luc appuie sur la stupeur des envoyés en ajoutant qu'ils furent réduits au silence.

Avec la majorité des critiques, nous croyons donc devoir attribuer ce fragment à Marc³.

¹ Le manuscrit D porte ἀποχωρήσαντες, *se séparant*, leçon qui pourrait être primitive et s'accorder avec Marc 12, 22c. Cf. Loisy, *Ev. Synopt.* II, p. 333.

² B. Weiss, *Quellen...* p. 214.

³ Contre Joh Weiss : *ält. Evang.* p. 271 ; Spitta : *synop. Grundsch.* p. 320. Cf. Merx II, 2, pp. 380, 381.

8. — Question des Sadducéens : la résurrection

Luc 20, 27-38. — Marc 12, 18-27. — Matth. 22, 23-33.

Nous allons nous trouver maintenant devant un large ensemble, sorte de triptyque, dont notre péricope forme le premier vantail : la question des sadducéens sur la résurrection ; la question du scribe sur le premier commandement, la question de Jésus aux Pharisiens au sujet du Christ, fils de David.

Notre péricope n'a pas chez Luc de lien bien marqué avec la précédente, ce qui le différencie d'avec Marc : καὶ (v. 18) et surtout d'avec Matthieu, v. 23, qui dit expressément : ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ; Matthieu est le seul également qui mentionnera plus loin, deux fois, les pharisiens qui restent parmi les assistants pendant les trois discussions ; cf. vv. 34 et 41.

Jusqu'au verset 34, Luc paraît bien avoir comme source le récit de Marc, auquel il aurait apporté quelques retravailllements ¹ dont le plus caractéristique est chez lui la reproduction du commandement sur le lévirat (v. 28), introduite directement, tandis que Marc use d'un ὅτι *recitativum*, et que Matthieu remplace ἔγραψεν par εἶπεν, en introduisant, non une allusion au commandement mosaïque *Deut.* 25, 5 s., mais une réminiscence limpide de *Genèse* 38, 8 : εἰσελθε πρὸς τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου

¹ B. Weiss : *Quellen*, p. 237 ; Spitta : *synopt. Grunds.*, p. 323 ; Merx II, 2, pp. 383 et ss. ; Holtzmann : *die synoptischen Evangelien*, p. 94 ; Loisy, I, p. 159 ; II, p. 342.

καὶ γάμθρευσαι αὐτήν' καὶ ἀνάστησον σπέρμα τῷ ἀδελφῷ σου (LXX). Chez Matthieu, il semble y avoir une reproduction consciente de ce texte¹ alors que chez Marc et Luc, il y aurait une paraphrase de Deut. 25, 5 s.; non d'après les LXX mais d'après le texte original² combinée avec des réminiscences de l'ordre que Juda donne à Onan de se marier avec sa belle-sœur Thamar (Genèse 38, 3). En ce qui concerne la citation, la priorité nous semble toujours être du côté de Marc.

Les vv. 30 et 31 de Luc ne sont pas seulement obscurs mais corrompus. On peut voir dans cette corruption un *homoioteleuton* provoqué par καὶ οἱ. Spitta propose de reconstituer la forme originale de ces versets comme suit : καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος ἔλαβεν αὐτήν ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἄλλοι καὶ οἱ ἐπτά οὐ κατέλιπον τέκνα καὶ ἀπέθανον³, mais cette reconstitution est hypothétique et faite, nous semble-t-il, pour les besoins de la cause. Elle n'éclaircit pas les rapports entre Luc et Marc pour ces versets. Il est probable que Luc aura voulu raccourcir le texte de Marc, déjà obscur par lui-même. Matthieu a tenté la même opération, avec plus de succès : ἕως τῶν ἐπτά.

Jusqu'ici (v. 33) rien ne nous empêche de reconnaître comme source de Luc la relation de Marc. A partir du v. 34, Luc semble abandonner complètement sa source du début. Il laisse d'abord tomber le préambule (Mc. v. 24 ; Mtt. v. 29) où Jésus indique à ses adversaires la source de leur erreur. A ses

¹ Spitta, p. 322.

² Loisy, II, p. 939.

³ Spitta. *synopt. Grundschr.*, p. 322.

yeux, la doctrine des Sadducéens est mauvaise *parce que* elle repose sur un manque de connaissance de l'Écriture et de la puissance de Dieu. Ces deux points sont relevés dans le discours qui suit immédiatement¹ : Mc. vv. 26 et 27 ; Matth. 31 et 32. Le fragment de Luc v. 34-36 apparaît au contraire comme une véritable théorie de la résurrection et des différences entre l'économie présente et l'économie future. Ce n'est pas comme le pense Loisy² une sorte de paraphrase de la matière du discours, mais un véritable hors-d'œuvre, que Luc a peut-être extrait d'une controverse sur le mariage qui existait au temps de Jésus³ et qui rappelait la théologie du livre d'Hénoch sur ce point⁴ ; dans cette controverse la question de la continuation des rapports conjugaux après la mort était greffée sur la question du mariage proprement dit. Luc 20, 34 ss. ne sont pas un simple retravaillement de Marc 12, 25⁴. Un des arguments scripturaires de cette controverse était précisément la parole de Dieu à Moïse, lorsqu'il lui apparut dans le buisson ardent (Exode III, 6), que les deux autres synoptiques trouvaient également dans leur source⁵.

Merx⁶ qui admet la dépendance de Luc à l'égard de Marc croit à une corruption du texte de Luc par

¹ *Ev. Syn.*, II, p. 342.

² Cf. Matt. 19, 10 ss. ; Cf. B. Weiss : *Quellen*, p. 238.

³ Holtzmann, *Hand. Commentar*, p. 245 ; Loisy, *Ev. Syn.* II, 340.

⁴ B. Weiss, *Quellen*, p. 245 ; contre Meyer — B. Weiss, 6^e édit., p. 609. La 8^e édition de ce commentaire incline à attribuer à une autre source de Luc le développement v. 34 s.

⁵ Peut-être la source des Discours (Logia). Maurice Goguel, *Marc*, p. 223.

⁶ II, 2, pp. 383-384, 386.

dédoublement ; il fait reposer toute son argumentation sur les contradictions que présentent entre eux les témoins du texte, en prenant pour point de départ la leçon de *Syr sin.* : *fili mundi hujus pariunt et generant, et ducunt uxores et fiunt mulieres hominibus*. Le manuscrit D a la transcription οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γεννῶνται καὶ γεννῶσι, γαμοῦσι καὶ γαμῶνται, οἱ δὲ καταξιωθέντες... De même, la *Vetus Itala* : *generant et generantur, nubunt et nubuntur*. En recherchant les filiations syriaques à travers les divers types du texte, Merx établit ainsi le texte original et ses rapports avec les dédoublements :

οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου	τίκτουσι καὶ γεννῶσι	{	γαμοῦσι καὶ γαμίσ- κονται
			γεννῶνται
οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου	[καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν ?]	οὐ γαμοῦσι	{ οὐδέ γαμίζονται
			οὐδέ ἀποθανεῖν
			{ γὰρ δύναν-
ται ἰσάγγελοι γὰρ εἰσι	{ τῷ θεῷ		{ καὶ υἱοὶ
εἰσιν θεοῦ	, υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως ὄντες		

Tout en croyant pour le fragment Luc v. 34 ss. à une source particulière, nous n'avons aucun indice précis pour déterminer plus amplement cette source, au moins pour la première partie du fragment. La seconde partie vv. 37 et 38, tout en appartenant au même ensemble, avait probablement une reproduction dans la source des Discours, ce qui expliquerait le parallèle entre nos trois synoptiques. Remarquer chez Luc le verbe *μηνύειν*, qui doit s'entendre d'une parole énigmatique ou prophétique, correction qui trahit la main de l'évangéliste.

La conclusion de Marc πολὺ πλανᾷσθε (12, 27) n'a-

avait pas besoin de paraître chez Luc, qui avait laissé tomber οὐ διὰ τοῦτο πλανᾷσθε du v. 24.

Ainsi en résumé, nous pouvons dire que les sources de Luc pour notre péricope ont été :

1° Le récit de Marc pour les vv. 27-33 ;

2° Une source particulière, d'origine inconnue, mais remontant probablement au temps de Jésus pour les vv. 34 à 38. Cette source se rencontre avec la Source des Discours dans sa seconde partie, vv. 37, 38.

9. — Question du scribe : le grand commandement

Luc 10, 25-28 ; 20, 29-40. — Mc 12, 28-34. — Matth. 22, 34-40

Luc a raconté précédemment ¹ (10 : 25-28) la conversation sur le grand commandement, qu'il avait tirée, comme Marc ², de la Source des Discours. Il ne reproduit donc pas ici cette conversation ; mais, par un procédé digne de remarque, il reprend le καλῶς εἰπας des scribes (Marc 12, 32) et le rapporte expressément à la conclusion de la discussion avec les Sadducéens par le mot ἀποκριθέντες. En plaçant en Samarie le récit du jeune homme riche dont notre récit n'est qu'une variante, Luc semble bien rester fidèle à sa source qui ne le localisait pas dans le ministère à Jérusalem. Au reste, il paraît bien que la péricope n'occupe pas chez Marc sa place originelle et qu'elle est venue postérieurement y remplacer l'histoire de la femme adultère dont

¹ Contre Spitta : *Die synopt. Grundschrift*, p. 328.

² Loisy : *Ev. Syn.*, I, p. 98.

il ne serait restée que la conclusion : καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι. « La physionomie de ce récit dans Marc est tout-à-fait singulière »¹, et en particulier, la conclusion est en contradiction avec le corps du récit dans lequel Jésus et le scribe interrogateur se trouvaient pleinement d'accord². Cette péricope ne relève donc pas de notre analyse. Pour la question des sources, nous renvoyons à Maurice Goguel, *l'Evangile de Marc*, pp. 224-225³.

10. — La question de Jésus aux Pharisiens : le Fils de David

Luc 20, 41-44. — Mc 12, 35-37. — Mt 22, 41-46

Il y a peu de chose à relever dans la reproduction parallèle de cette péricope. La priorité de Marc paraît bien établie⁴. La relation de Matthieu présente le plus de modifications d'ordre rédactionnel et théologique, et est la plus éloignée de l'original. La citation du Psaume 110 est plus exactement reproduite par Luc d'après le texte des LXX ; ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου est certainement une correction du rédacteur pour conformer la citation au terme grec original. Marc seul place la scène ἐν τῷ ἱερῷ, qui vient pro-

¹ Loisy : *Ev. Syn.* II, p. 347.

² V. 34 a. Maurice Goguel : *Marc*, p. 224. Spitta : *synopt. Grundschr.* p. 325.

³ « Notre péricope provient d'une élaboration assez profonde qu'un rédacteur a fait subir à une tradition que Luc a connue sous sa forme primitive ».

⁴ Loisy : *Ev. Syn.* I, p. 160 ; Wernle : *Synopt. Frage*, p. 13 ; B. Weiss : *Quellen*, pp. 56-57 ; Merx, II, 2, p. 392 ; Maurice Goguel, *Marc*, p. 225.

blement de source, mais est un indice que la péricope ne se trouve pas ici à sa place naturelle ; Luc et Matthieu ont dû sentir cette disconformité, et ils ont simplement laissé tomber l'indication. La petite conclusion de Marc (v. 37*b*) doit probablement être attribuée au rédacteur ; elle semble bien servir de transition pour expliquer comment la faveur du peuple a pu encourager Jésus à prononcer contre les Pharisiens les dures paroles qui vont suivre.

11. — Les scribes (les pharisiens) jugés par Jésus

Luc { 20, 45-47
11, 39 *b*-52. — Marc 12, 38-40. — Matth. 23, 1-39
13, 34-35

Dans ce récit, fort sommaire chez Marc et chez Luc, Jésus met en garde ses auditeurs contre les scribes (et les pharisiens) qui aiment à se promener en robes, recherchent les salutations et les premières places, affectent de faire de longues prières, tout en dévorant les maisons des veuves. Matthieu donne ici un long discours dont les parallèles chez Luc se trouvent à trois endroits différents. Il n'y a pas lieu de songer, pour Luc, à une source particulière à cause de cette transposition ; il faut y voir, au contraire, une anticipation due au rédacteur, qui aura morcelé sa source commune avec celle de Matthieu de façon à faire rentrer dans le ministère galiléen quelques-unes des admonitions de Jésus. Il n'y a aucun doute que dans la source des Discours, que reproduit Matthieu, ce sévère réquisitoire clôtur-

rait le ministère à Jérusalem¹. Marc, dans l'emploi de la source, n'a extrait du réquisitoire que les traits qui lui paraissaient essentiels ; il procède par raccourcissement², et, dans le passage qui nous occupe, c'est ce raccourcissement que suit Luc³, et non la Source des Discours à laquelle il a emprunté les deux autres fragments du discours.

Notons de légères variations de détails. Luc introduit les paroles contre les scribes par ἀκούοντας δὲ πάντος τοῦ λαοῦ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς. Comme les disciples sont également nommés dans Matth. 23, 1, il faut voir ici une correction de Luc apportée au texte de Marc d'après la source⁴ ou, moins probablement, d'après le texte de Matthieu. Les disciples n'apparaissent chez Marc que dans la péricope suivante, dans une transition qui ne laisse pas d'être artificielle (12, 43 a) et qui n'a pas de parallèle chez Luc. De même, la mention du peuple (Matth. τοῖς ὄχλοις ; Luc ἀκούοντας δὲ πάντος τοῦ λαοῦ) manque chez Marc ; mais comme il a parlé immédiatement avant (v. 37 b) de la foule nombreuse qui écoutait volontiers Jésus, le besoin ne se faisait pas sentir de rappeler ce détail. D'ailleurs v. 37 b appartient aussi bien à notre péricope qu'à celle qui la précède.

Syrsin. a la leçon ἐν στοάῃς (sous les portiques) au lieu de ἐν στολαῖς (en robes) pour les deux passages Marc. 12, 38 et Luc 20, 46. L'analogie du texte

¹ Loisy : *Ev. Syn.* I, p. 134.

² Merx II, 2, p. 390.

³ Wernle : *Synop. Frage*, p. 7 ; B. Weiss : *Quellen*, p. 148 ; Loisy : *Ev. Syn.* I, p. 160 ; Joh. Weiss : *ält. Evang.*, p. 273.

⁴ Contre Loisy : *Ev. Syn.* II, p. 365 : « on pourrait y voir une trace de l'influence exercée par le premier évangile sur le troisième ».

ἐν στολαῖς, malgré l'absence du qualificatif¹, avec le développement de Matthieu sur les phylactères et les franges de manteaux est trop évidente pour repousser le texte des manuscrits grecs et de la Peschittô ; c'est bien ἐν στολαῖς qu'il faut lire. L'analogie de ἐν στολῇ avec le *Peripatos* athénien qui, d'après Merx², « était très familier aux lecteurs pagano-chrétiens », est vraiment trop éloignée du texte pour avoir quelque solidité.

12. — La pite de la veuve

Luc 21, 1-4. — Marc 12, 41-44

Il est très remarquable que cet épisode manque chez Matthieu ; on ne peut s'empêcher de penser à une association d'idée entre le reproche adressé aux scribes (οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν) et notre récit. Le caractère spécialement lucanien de ce morceau (opposition des riches et des pauvres, une veuve indigente) a fait penser qu'il aurait été introduit postérieurement, d'après Luc, dans l'Évangile de Marc³. C'est une hypothèse toute gratuite. Il est plus probable que Matthieu n'a pas jugé à propos de le maintenir parce qu'il rompait l'enchaînement qu'il s'était proposé⁴. De plus, le οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν n'a pas de parallèle chez Matthieu dans le discours contre les Pharisiens, et, manquant

¹ Merx II, 2, p. 398 se serait attendu à στολῇ μεγαλοπρεπῆς ou στολῇ δόξης.

² Merx II, 2, p. 397.

³ Joh. Weiss : *ält. Evang.*, p. 273.

⁴ Wernle : *synopt. Frage*, p. 126, n° 8 ; Loisy : *Ev. Syn.* II, p. 391 ; Merx II, 2, p. 390.

de ce point d'attache, l'épisode eût véritablement été un hors-d'œuvre¹. Chez Marc, au contraire, l'épisode paraît bien avoir été amené pour montrer l'attitude de Jésus à l'égard d'une malheureuse veuve, en opposition avec la conduite des scribes². Aussi introduit-il ce petit tableau par une nouvelle situation καθήσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου (v. 41). Chez Luc, Jésus, qui est toujours censé être avec les disciples, (cf. 20, 45) lève simplement les yeux ἀναβλέψας. L'arrivée de la veuve (ἐλθοῦσα) v. 42, fait partie de la nouvelle situation introduite par Marc, et n'est donc pas reproduite par Luc, qui laisse tomber également l'explication que Marc a ajoutée aux λεπτὰ δύο « qui font un quart d'as », destinée à ses lecteurs romains. Mais cette nouvelle situation demande que les disciples soient introduits, ce qui était inutile chez Luc qui n'avait donc pas à reproduire le καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ de Marc v. 43. De même pour la fin du v. 43, qui fait partie de la situation.

A part ces variantes, dont le motif est évident, Luc reproduit étroitement le texte de Marc³. Quant à la source où aurait puisé Marc, il est impossible de la déterminer exactement. Tout au plus peut-on y voir un morceau de tradition hiérosolymitaine. Les « souvenirs de Pierre » n'ont pas de raison d'être invoqués ici⁴.

¹ B. Weiss, *Quellen*, p. 58.

² *Id.*

³ Il n'y a pas d'indice qui permette de penser que nos deux récits procéderaient l'un et l'autre d'une relation plus abrégée que le texte actuel de Marc. Cf. Loisy : *Ev. Syn.* II, p. 391.

⁴ Maurice Goguel : *Marc*, p. 227.

13. — Prophétie de la destruction du temple.

Luc 21, 5-7. — Marc 13, 1-4. — Matth. 24, 1-3.

Bien que cette prophétie soit directement soudée à l'apocalypse synoptique et lui serve d'introduction, de sérieuses raisons nous empêchent de la prendre comme partie intégrante de l'apocalypse. Dans l'esprit du rédacteur, la destruction du temple appartenait à la série de catastrophes qui devaient marquer l'avènement du Fils de l'Homme¹. L'ensemble de ces catastrophes est désigné du terme de *θλίψις*, terme qui ne peut s'appliquer à la catastrophe locale du temple. La transition entre notre péricope et l'apocalypse est visiblement artificielle : c'est la vue du temple qui, dans les trois relations, amène les disciples à poser la question de l'avenir (Luc v. 7; Marc v. 4; Matth. v. 3) à laquelle le discours apocalypse est censé répondre. Artificiel également, le changement de situation qui chez Marc (v. 3) — suivi par Matthieu — introduit brusquement une conversation sur le Mont des Oliviers, sans motif visible².

L'occasion de la prophétie est représentée différemment. Marc fait sortir Jésus du temple où était localisé, dans la péricope précédente, l'épisode de la veuve, et c'est *un* de ses disciples qui amorce la conversation en le rendant attentif directement à la beauté des pierres. Matthieu n'a pas le style direct, mais *les* disciples s'approchent de Jésus pour lui montrer les constructions du temple. Chez Luc, le

¹ Joh. Weiss : *ältest. Evang.* p. 274.

² Spitta : *synopt. Grundschrift*, p. 336.

discours a lieu dans le temple, où Jésus a parlé de l'obole de la veuve ; ceux qui lui adressent la parole ne sont pas désignés comme étant des disciples ; ce sont simplement quelques-uns des *τινων λεγόντων*, des assistants peut-être, qui attirent l'attention de Jésus¹ non sur les *οικοδομαί* (pierres de construction) du sanctuaire, mais sur les bijoux et les offrandes (*λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασιν*) qui ornent le temple *intérieurement*. La mise en scène est plus naturelle chez Luc, et, sans doute, a-t-il senti l'artifice de Marc, en supprimant la mention du Mont des Oliviers et le rappel du temple *κατέναντι τοῦ ἱεροῦ*. Le récit de Marc est d'ailleurs visiblement embarrassé. La mention des quatre disciples, renforcée encore par *κατ' ἰδίαν* ne laisse pas d'être étrange ; on dirait d'une explication tardive pour rassurer le lecteur sur l'origine de la grande apocalypse qui va suivre immédiatement, et qui, pour de larges fragments, était étrangère à la tradition primitive, comme nous le verrons plus loin². Il faut considérer l'introduction du nom des quatre disciples comme une addition postérieure³.

La fin du récit est plus sobre chez Luc que chez les deux autres synoptiques. On attend de Jésus une indication concernant le temps de la destruction du sanctuaire ; c'est à cet événement que se réfère le

¹ Remarquer le *διδάσκαλε* (v. 7) que Luc avait laissé tomber à Marc v. 5 et qu'il reprend ici. Spitta voit dans l'emploi du mot *διδάσκαλε* la preuve que ce sont des passants qui interrogent Jésus et non des disciples qui n'auraient pas employé ce terme ; mais comment expliquer alors que ce titre soit expressément mis par Marc, au début du récit, dans la bouche d'un disciple ?

² Loisy, *Ev. Synopt.*, II, p. 398.

³ Joh. Weiss : *ält. Evangel.*, p. 274.

ταῦτα du v. 7, et la liaison est mise encore en relief par οὖν. La gradation est croissante de Luc à Marc et à Matthieu : Marc a ταῦτα πάντα ; et au lieu de l'incolore γίνεσθαι il emploie συντελεῖσθαι qui s'entend d'un accomplissement précis, et qui annonce la catastrophe finale¹. Matthieu va plus loin encore et parle de la consommation des temps (συντέλεια τοῦ αἰῶνος); il introduit le terme παρουσία; nettement apocalyptique, de sorte que le lecteur est préparé à entendre non une simple indication sur l'époque de la destruction de Jérusalem, mais un discours eschatologique.

Ces détails sont-ils favorables à la priorité de Luc ?² Nous ne le croyons pas. Les incorrections mêmes du récit de Marc parlent en faveur de sa priorité. Son récit a dû servir de source au 3^e évangéliste, qui lui aura apporté des modifications d'ordre littéraire et d'ordre logique. Le texte de Marc a dû subir un retravaillage postérieur, que Luc n'a pas connu ; Luc occuperait donc une position intermédiaire entre le texte original de Marc et le texte retravaillé que nous avons sous les yeux.

14. — L'Apocalypse synoptique.

Luc 21, 8-33. — Marc 13, 5-32. — Matth. 24, 4-36.

Le grand discours sur la fin du monde qui suit ici est loin d'être une composition homogène ; on y trouve à la fois d'authentiques emprunts à la source

¹ B. Weiss : *Quellen*, p. 59 ; Spitta, *synopt. Grundschr.* p. 337.

² Spitta voit dans le texte de Luc le texte de l'écrit primitif, sorte de proto-Marc, d'où seraient dérivées nos trois relations. *Synopt. Grundschr.* pp. 336-338.

des discours et des éléments, dont l'origine étrangère n'est pas douteuse. Cette combinaison est soutenue par des raccords qui ne se laissent pas toujours facilement reconnaître ; souvent même ces points de suture manquent complètement et cette absence complique encore la tâche du critique qui doit au préalable déterminer où commencent et où finissent ces pièces d'encastrement. Aussi, dans l'ensemble de la question synoptique, peu de problèmes sont-ils aussi compliqués que le problème de la composition de notre apocalypse. Avant d'être envisagé dans sa totalité, il convient de morceler ce problème d'après les divisions organiques de l'apocalypse. Ces divisions ont été fort bien marquées par Holtzmann¹ et reprises par Huck, dans sa Synopse (pp. 166-171.) Ce sont celles que nous adopterons pour notre analyse.

PREMIÈRE PARTIE

A. — Les Prodromes de la Parousie.

Luc 8-11. — Marc 5-9. — Matth. 4-8.

On se souvient que dans la péricope précédente « quelques-uns » ont posé à Jésus une question relative à l'époque de la destruction du sanctuaire. L'enchaînement est bien marqué par Luc : ὁ δὲ εἶπεν, qui va introduire la réponse de Jésus. De même chez Matthieu : καὶ ἀποκριθεὶς... εἶπεν. Marc dit d'une façon moins naturelle ἤρξατο λέγειν. Mais ce qui suit ne répond pas directement à la question, sauf chez Matthieu où les disciples se sont enquis expressé-

¹ *Einl.*, p. 371.

ment, non du moment de la destruction du sanctuaire, mais de la parousie¹. Jésus en effet, met en garde ses auditeurs contre des mouvements pseudo-messianiques, ce qui, dans l'eschatologie juive, relève effectivement des prodromes de l'avènement final. Beaucoup se présenteront ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου, ce qui doit s'entendre non pas *en mon nom*, mais *en usant de mon nom*, sens que Matthieu a complété en ajoutant à ἐγὼ εἰμι (Marc-Luc) ὁ χριστός. Il s'agit donc de fourbes qui s'attribuent la qualité de Messie ; l'addition de Matthieu est évidemment secondaire ; quoique obscure, l'expression ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου λέγοντες ἐγὼ εἰμι était encore suffisamment limpide². Immédiatement après ces mots, Luc n'a pas la petite remarque : *ils séduiront beaucoup de gens* (Matth.-Marc), mais il renouvelle la mise en garde : μὴ πορευθῆτε ὀπίσω ἀνθρώπων, et il met dans la bouche des séducteurs : ὁ κενὸς ἡγγικέν, qui est bien dans le style des prédictions messianiques. Ces mots sont incontestablement de la main de Luc, et il n'est pas difficile d'apercevoir les raisons qui ont guidé notre évangéliste. Il faut d'abord y voir le souci de l'enchaînement de ce morceau avec la question posée à Jésus³. Mais il a encore été déterminé par une perspective de la parousie qui lui est particulière, et dont nous trouverons un autre trait à la fin de notre fragment dans l'omission de ἀρχὴ ὥδίνων (Marc v. 9.) Il distingue prudemment la ruine de Jérusalem de l'avène-

¹ Merx II, 2, p. 399.

² Spitta (*synopt. Grundschr.*, p. 339) ne pense pas que ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου ait ici un autre sens que dans Luc 9, 49 ; Marc 9, 37, 39.

³ Loisy, *Ev. Syn.* II, 409 ; Spitta, *synopt. Grundschr.*, p. 339.

ment final ; il annonce un long délai après la catastrophe locale : 21, 9 ; 21, 12 ; 21, 24 ; 22, 69, etc.¹. Ce souci de reculer l'imminence de la catastrophe finale se traduit de nouveau presque immédiatement après par le mot εὐθέως (9^b), ce qui ajoute une nuance d'éloignement à l'expression de Marc (Matthieu) : ἀλλ' οὕτω τὸ τέλος.

On entendra parler de guerres et de bruits de guerre (Mc.-Mt.), de guerres et de révoltes (Luc). Mais ce ne sera pas encore la fin. Le mot τὸ τέλος que les trois synoptiques ont ici en commun ne revêt pas dans l'enchaînement de Luc le sens absolu de συντέλεια τοῦ αἰῶνος ; il n'en est pas de même chez Matthieu qui, au verset 3, a nettement mentionné l'achèvement de l'économie présente, et probablement chez Marc qui n'avait pas les raisons de Luc pour renvoyer à une période éloignée l'accomplissement de la prophétie. De plus, dans le texte Marc-Matthieu, τὸ τέλος est distingué de ἀρχὴ ὁρίων qui se rapporte aux catastrophes énumérées immédiatement avant : guerres, bruits de guerre, révoltes, soulèvements, tremblements de terre, famines.

A cet endroit, (v. 10) le récit de Luc est coupé par la transition τότε ἔλεγεν αὐτοῖς² qui introduit un tableau si chargé de catastrophes, à la fois politiques, cosmiques, sociales et célestes, qu'H. Holtzmann a pu parler d'un « étalage par des moyens

¹ Wernle : *Syn. Frage.*, pp. 16, 18 ; Holtzmann : *Lehrbuch der histor. — krit. Einleitung in das N. T.*, p. 373 ; Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 411 ss ; Nicolardot, *Procédés*, p. 121.

² Ces mots manquent dans D. Syrsin. Syreux. et quelques minuscules, mais faisaient partie du texte original. Cf. Nestle : *Philologica sacra*, p. 117.

fantaisistes et personnels » ; aux soulèvements de royaumes contre royaumes, aux tremblements de terre et aux famines, Luc ajoute des pestes, des phénomènes effrayants et des signes dans le ciel. B. Weiss ¹ croit que Luc reproduit ici la forme originale que notre fragment avait dans une ancienne forme de la Source des Discours, et qui y était précédée de l'introduction τότε ἔλεγεν αὐτοῖς qui arrive sans motif dans le contexte actuel. Spitta ² pense que les vv. 10 et 11 manquaient dans la source de Luc, et que l'évangéliste, engagé par Marc qui, à cet endroit, parle d'accidents cosmiques, les aurait empruntés à une autre source — que Spitta ne détermine pas. — Cette solution ne s'impose pas. Etant donné ce que nous avons remarqué du souci dont Luc témoigne de ménager le rapport entre la question adressée à Jésus et la réponse de celui-ci, ne peut-on admettre qu'il a introduit lui-même la transition parce que les éléments qu'il trouvait dans le parallèle de Marc — ou la source de Marc — lui paraissaient rompre l'enchaînement de son propre récit ? ³ Mais il est plus probable, comme nous le verrons à propos des vv. 25 et ss., qu'ils faisaient originellement partie d'un autre enchaînement. Luc supprime la petite conclusion ἀρχὴ ὁρίων ταῦτα pour maintenir le fil entre la question et la réponse ; cette image eût d'ailleurs été incom-

¹ Meyer-B. Weiss. p. 615 ; B. Weiss, *Quellen*, p. 114.

² Spitta : *Synopt. Grundschr.* p. 342.

³ Elle est plutôt destinée à découper la perspective trop simple de Marc, pense Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 410.

préhensible pour ses lecteurs ¹. Mais il a pu être poussé à cette réduction du texte de Marc par un motif rédactionnel, puisqu'il place les persécutions avant le premier épisode ².

Notre analyse nous incline à penser que pour le fragment vv. 8-11 Luc suit, en lui apportant quelques modifications, le texte de Marc. Le récit parallèle de Marc reposerait sur les *Discours*, dont il aurait donné une forme plus fidèle que Matthieu.

B. — Exhortation pour le début de l'angoisse

Luc ^{21, 12-19}
[12, 7, 11, 12] } = Marc 13, 9-13 = Matthieu { 24, 9-14.
10, 17-23, 30.

Le problème des sources est rendu ici très complexe, à cause de l'enchevêtrement de traditions d'origine différentes, des nombreuses variantes que présentent entre eux nos trois textes, et du parallélisme avec le discours d'envoi des apôtres que Matthieu et Luc ont reproduit précédemment (Matthieu, chap. 10 ; Luc, chap. 12). Marc débute par une mise en garde βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτοὺς qui correspond à Matthieu 10, 17 : προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. Matthieu 24, 9 résume d'un mot (θλίψεις) toute la série des tribulations qui assailliront les chrétiens ; ces tribulations ont été précédemment rapportées par lui au chap. 10.

Par le tableau suivant on jugera les accords et les différences que nos quatre textes présentent entre eux.

¹ Meyer-B. Weiss, p. 616 ; B. Weiss, *Quellen*, p. 114 ; contre Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 411.

² Maurice Goguel, *Marc*, p. 229 n° 2.

Luc n'a pas l'avertissement du début de Marc : βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτοὺς. Par contre il a une introduction assez obscure : πρὸ δὲ τούτων πάντων ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ διώξουσιν, παραδιδόντες... Luc tient à spécifier que les persécutions précéderont les fléaux annoncés, repoussant ainsi le synchronisme de Marc. Le reste de la phrase est peu correct grammaticalement ; le complément direct de παραδιδόντες est sous-entendu dans ἐφ' ὑμᾶς, mots auxquels se rapporte également l'accusatif ἀπαγομένους. B. Weiss voit dans ces maladresses de construction la preuve que Luc a voulu combiner l'introduction de sa source spéciale avec le début de Marc, v. 9 b., mais que son entreprise a échoué ¹.

Lc 21, 12 Et avant tout cela, on mettra les mains sur vous.

Mc 13, 9 Prenez garde à vous-même, car on vous livrera aux tribunaux.

Mt 24, 9 Alors on vous livrera.

Mt 10, 17 ... on vous livrera aux tribunaux.

Lc 21, 12 et on vous persécutera, vous livrant.

Mc 9 et vous serez fustigés dans leurs synagogues.

Mt 24, 9 ... à la tribulation.

Mt 10, 17 et on vous flagellera dans leurs synagogues.

Lc 21, 12 aux synagogues et aux prisons.

Mc 9 et vous serez traduits devant les gouverneurs et les rois.

Mt 10, 18 et vous serez conduits devant des gouverneurs et des rois.

Lc 21, 12 traînés devant des rois et des gouverneurs.

¹ B. Weiss, *Quellen*, p. 272, 1.

Mc 9 à cause de moi.

Mt 10, 18 à cause de moi.

Lc 21, 12 à cause de mon nom ¹.

Mc 9 en témoignage pour eux...

Mt 10, 18 en témoignage pour eux et pour les nations.

Lc 21, 13 cela deviendra pour vous une occasion de témoignage.

Mc 10 Et il faut d'abord que l'évangile soit prêché à toutes les nations.

Mt 10, 23 Et vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël que le Fils de l'Homme sera venu.

Mc 11 Et lorsqu'on vous emmènera pour vous livrer.

Mt 10, 19 Et quand ils vous livreront.

Le 12, 11 Et quand on vous amènera devant les assemblées, les autorités et les puissances.

Mc 11 ne vous inquiétez pas de ce que vous direz.

Mt 10, 19 ne vous inquiétez pas comment vous parlerez ni de ce que vous direz.

Lc 12, 11 ne vous inquiétez pas comment vous vous défendrez ni de ce que vous direz.

Lc 21, 14 Mettez-vous donc bien dans l'esprit que vous n'aurez pas à préparer votre défense.

Mc 11 mais ce qui vous sera donné à cette heure même, dites-le.

Mt 10, 19 car il vous sera donné en ce jour-là de quoi dire.

Mc 11 car ce n'est pas vous qui parlerez mais l'esprit saint.

Mt 10, 20 car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'esprit de votre Père parlera en vous

Lc 12, 12 car l'esprit saint vous apprendra en cette heure ce qu'il faut dire.

¹ Remarquer ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός μου dans Luc 12 c, au lieu de ἔνεκεν ἐμοῦ dans les parallèles de Mc-Matth. Il y a peut-être dans cette modification l'indice d'une tradition parallèle à Matth. 10, 17 et ss. modifiée par les expériences des premières communautés chrétiennes. Il semble bien en effet, par le rapport de l'expression avec la comparaison devant des rois et des gouverneurs, qu'il faille l'entendre au sens politique que le nom χριστός revêtait à l'origine. Cf. Meyer-Weiss, 6^e édit., p. 617, contre idem, 8^e édition.

Lc 21, 15 car je vous donnerai une bouche et une sagesse à laquelle tous vos adversaires ne pourront ni résister ni répliquer.

Mc 12 Et le frère livrera son frère à la mort.

Mt 10, 21 Et le frère livrera le frère à la mort.

Lc 21, 21 Et vous serez livrés par vos parents, vos frères, vos proches, vos amis.

Mc 12 et le père, l'enfant, et les enfants s'élèveront contre les parents.

Mt 10, 21 et le père, l'enfant et les enfants s'élèveront contre les parents.

Mc 12 et les feront mourir.

Mt 10, 21 et les feront mourir.

Lc 21, 16 Et on fera mourir plusieurs d'entre vous.

Mt 24, 9 et on vous tuera.

Mc 13 et vous serez haïs de tous à cause de mon nom

Mt 29-9 et vous serez haïs de toutes les nations à cause de mon nom

Mt 10, 22 et vous serez haïs de tous à cause de mon nom

Lc 21, 17 et vous serez haïs de tous à cause de mon nom

Mt 24, 10 Et alors beaucoup tomberont, et ils se livreront, et se haïront les uns les autres.

11 Et beaucoup de faux prophètes se lèveront et en induiront plusieurs en erreur.

12 Et parce que l'iniquité aura augmenté, la charité du plus grand nombre se refroidira.

Lc 21, 10 Cependant pas un cheveu de votre tête ne se perdra ¹.

Mt 10, 30 Mais même les cheveux de votre tête sont tous comptés.

Mc 13 Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé.

Mt 24, 13 Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé.

¹ Omis par Syrcur. et Marcion.

Mt 10, 22 Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé.

Lc 21, 19 Par votre persévérance, vous conserverez vos vies.

Mt 24, 14 Et cet évangile du Royaume sera prêché dans tout l'univers en témoignage pour toutes les nations, et alors viendra la fin.

Cf. Mc 13, 10.

Comme on peut le voir d'un coup d'œil, l'ensemble des éléments du tableau est représenté par Matthieu 10, qui a pour source les « Discours du Seigneur » ; le récit de Marc se rapproche beaucoup de Matthieu 10, à part quelques modifications dans l'ordre ; ainsi l'affirmation que l'évangile doit d'abord être prêché à tous les peuples est reliée chez lui au témoignage devant les gouverneurs et les rois. L'influence de Matthieu 10 ne paraît pas douteuse ; mais cette influence a pu s'exercer en plusieurs fois¹ ; les éléments que Marc possède en commun avec Matthieu 24 auraient été introduits en premier lieu par un interpolateur « certainement antérieur à Marc ».

Il en est tout autrement chez Luc ; nous ne pouvons voir dans le morceau 21, 12 et ss. une harmonisation sur la base de Matthieu 10, mais une tradition parallèle indépendante², qui se rapporte, non à la parousie, mais au sort futur des disciples, Εἰς μαρτύριον a, ici, un sens tout à fait spécial ; les persécutions amèneront les disciples à expérimenter la promesse que leur fait Jésus de leur fournir la

¹ Maurice Goguel : Marc, pp. 234, 235.

² Luc avait déjà reproduit d'après les « Discours » la recommandation : ne vous inquiétez pas comment vous vous défendrez, etc. Luc 12, 11.

parole et la sagesse nécessaires pour confondre leurs adversaires ; et c'est de ce secours merveilleux qu'ils auront à témoigner¹. Ils sortiront vainqueurs et saufs de l'épreuve ; il faut relier à cette première promesse, qui concerne l'assistance, celle qui suit aux vv. 18 et 19, et qui dans la source faisait partie du même enchaînement : *et pas un cheveu de votre tête ne se perdra*². *Par votre persévérance, vous sauverez vos vies*. Il faut donc admettre que les vv. 16 et 17 qui, par la mention de la mort, sont en contradiction à la fois avec la promesse de l'assistance victorieuse (v. 15) et avec celle du salut (v. 19), constituent une interpolation postérieure³. Le parallélisme presque littéral que cette interpolation présente avec Marc vv. 12, 13 a doit faire penser qu'elle a été faite sur la base du texte de Marc, et non sur la base du texte des « Discours » (Matth. 10, 21, 22 a).

Une autre preuve de l'indépendance de la tradition reproduite par Luc se trouve dans l'absence de tout souci universaliste, si nettement marqué chez Matthieu et chez Marc. Les termes τοῖς ἔθνεσιν que Marc trouvait dans sa source ont été développés, et ont donné lieu à une véritable prédiction : καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη, πρῶτον δεῖ κερυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον (v. 10)⁴

¹ B. Weiss, *Quellen*, p. 273.

² Ce verset est trop fortement attesté par les meilleurs témoins pour que nous ne le considérions pas comme faisant partie du texte original. Cf. Merx II, 2, p. 402.

³ B. Weiss, *Quellen*, p. 273. — Spitta : *Synopt. Grundsch.* p. 344.

⁴ Où l'on retrouve l'influence de Matthieu 10, 23 : « Vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël que le Fils de l'Homme sera venu. »

qui ne laisse pas d'apporter une véritable modification de perspective, puisque, dans le plan de Marc, la catastrophe finale devait suivre sans délai les fléaux annoncés¹. A ce mot de Marc sur l'évangélisation des païens se raccorde, assez étrangement, la recommandation aux disciples de ne pas se mettre en souci de ce qu'ils diront : μή προμεριμνήτε τί λαλήσητε ; Matthieu 10, 19 envisage une double préoccupation : πῶς et τί λαλήσητε, la *manière* et la *matière*. Il s'agit bien là de discours missionnaire, et c'est le témoignage rappelé plus haut, qui constitue la matière du discours (τί). Luc a une toute autre note : il n'est pas question d'une prédication missionnaire, mais d'une *défense personnelle* : μή προμελετᾶν ἀπολογιῆσθαι² sur laquelle l'attention des disciples est vivement sollicitée par l'impressif θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. La suite du discours est conforme à ce point de vue différent dans Mc. 11 b, les disciples ne doivent pas se préoccuper de la *matière* de ce qu'ils diront ; ce ne sera pas eux qui parleront, mais *l'Esprit saint parlera à leur place*. Chez Luc v. 15, Jésus leur donnera *les moyens* de parler (στόμα)³ et l'esprit de discernement et de prudence (σοφία) qui leur permettra de se défendre victorieusement, en confondant leurs adversaires.

¹ Sur ce verset de Marc, voir R. Hoffmann, *Das Markusevangelium und seine Quellen*, pp. 520-528, et Maurice Goguel, *Marc*, pp. 233, 234.

² Cf Luc 12, 11 : μή μεριμνήσητε πῶς ἢ τί ἀπολογήσῃθε ἢ τί εἰπήτε.

³ Meyer-B. Weiss dit à propos de ce terme (p. 619) : « Cette forte expression hébraïque ne dérive pas d'un retravaillement de Marc v. 11 (Matth. 10, 19 ss) par Luc, mais d'une tradition particulière qui se trouvait dans la source fortement hébraïsée. »

Il est de toute évidence que notre morceau ne rentrait pas originellement dans le cadre de l'apocalypse ; il n'est pas autre chose qu'un fragment du discours sur l'apostolat, à savoir la partie concernant le sort des disciples¹. Luc, ayant remarqué sa présence dans Marc (d'après la source des Discours), l'aura également reproduit ici, mais d'après une tradition parallèle à la source des Discours qu'il avait déjà suivie au chap. 12. Seuls les versets 16 et 17 ont été empruntés à Marc.

DEUXIÈME PARTIE

A. — La tribulation en Judée

Luc 21, 20-21. — Marc 13, 14-20. — Matth. 24, 15-22.

On se souvient que le discours de Jésus avait été provoqué par une question concernant l'époque de la destruction du sanctuaire. Nous avons vu que, dans l'emploi de leurs sources, Marc et Matthieu avaient souvent perdu de vue la question, tandis que Luc, plus soucieux de la perspective d'ensemble, avait retravaillé ses sources dans ce sens. C'est à la même question qu'il faut relier le début de notre morceau. Le moment sera proche *ὅταν δὲ ἴδῃτε...* Les choses se présentent tout autrement chez Marc et chez Matthieu. Il s'agit bien de la parousie, mise en rapport avec un mystérieux et terrible scandale qu'ils appellent *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*. A l'origine, cette expression rappelait la souillure commise

¹ Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 413 ; B. Weiss, *Quellen*, p. 273 ; von Soden, *wicht. Fragen*, p. 39 ; Spitta, *Syn. Grundschr.* p. 345.

dans le temple par Antiochus Epiphane qui, sur l'autel des holocaustes, fit ériger un petit autel païen¹. Le *ὅπου οὐ δεῖ* de Marc contient implicitement ce sens de sacrilège. Le v. 14 de Marc repose visiblement sur une réminiscence de Daniel, et la preuve nous en est fournie par le rédacteur du premier évangile qui ne se contente pas de remplacer *ὅπου οὐ δεῖ* par l'explicite désignation *ἐν τόπῳ ἁγίῳ*, mais qui ajoute encore *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιήλ τοῦ προφῆτου*, mention que Marc n'aurait certainement pas écartée s'il l'avait trouvée dans sa source. Si, comme nous le verrons plus loin, Marc entend par « l'abomination de la désolation » l'occupation de la ville sainte par des armées païennes, il y a là une rencontre qui n'est pas fortuite avec le texte de Luc. A vrai dire, celui-ci ne parle que de l'encerclement de Jérusalem (*Ἱερ. κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων*), mais tout le morceau porte visiblement le reflet des événements de 70. Le verset 21 *b* se soude directement au v. 20, comme le montre *ἐν μέσῳ αὐτῆς* qui se rapporte à Jérusalem et non à la Judée. Le v. 21 *a* (alors que ceux qui sont dans la Judée s'enfuient dans les montagnes) est une interpolation d'après Marc 13, 14 ; — Matth. 24, 16 ; les armées ennemies ayant dû traverser le pays avant d'arriver à Jérusalem, ce conseil manque d'application dans la situation présente. Le trait qui suit, au contraire, et qui forme parallèle avec 21 *b* : « que ceux qui sont aux champs n'entrent pas dans la ville » est bien en rapport avec la situation de l'encerclement.

¹ *I Macch.* 1, 54, 59 ; 6, 7 ; *Daniel* 9, 27 ; 11, 31 ; 12, 11.

Il y a probablement une autre interpolation dans notre texte, d'après Marc-Matthieu : le v. 23 *a* « malheur aux femmes enceintes et à celles qui allaiteront en ces jours-là »¹ ; les versets 23 *b* (ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη...) et suivants sont le développement des ἡμέραι ἐκδικήσεως. Ce développement est particulier à Luc, qui applique à la destruction présente de Jérusalem trois traits distinctifs de la destruction de Jérusalem par les Babyloniens : la mort par l'épée, la déportation, Jérusalem foulée par les nations². De même l'expression ἄγγελοι οὗ πληρωθήσονται καιροὶ ἐθνῶν est une formule scripturaire fréquente dans les anciennes apocalypses juives. Les traits de la fuite en hiver et de la fuite un jour de sabbat, communs à Marc et à Matthieu, n'ont pas de parallèle chez Luc.

Eusèbe raconte dans son Histoire ecclésiastique³ que, peu avant la guerre juive, les chefs de la communauté chrétienne en Judée avaient reçu une prophétie leur révélant qu'ils quitteraient Jérusalem et s'enfuieraient dans une ville de Pérée. Malgré l'analogie entre cette prophétie et les vv. 21 et 22, il n'y a pas de raison à voir dans le γρησμός d'Eusèbe la source dont s'est servi Luc⁴. La rédaction de l'apocalypse dans Luc se place peu après les événements de 70, et probablement encore au cours de l'occupation par les troupes romaines (cf. v. 24 *b*) ; la

¹ B. Weiss : *Quellen*, p. 273 ; Meyer-B. Weiss, p. 621.

² Spitta : *Synopt. Grundsch.* p. 349. Cf. 2 Chron. 36, 17, 19, 20 ; Daniel 9, 7. Cf. Joh. Weiss, *Schriften*, Luk., p. 506.

³ III, 5, 3.

⁴ Joh. Weiss croit la chose « possible, mais indémontrable ». *Schriften*, p. 506.

rédaction de Marc, qui lui est postérieure, porte également le reflet des événements contemporains, mais ce reflet a dû être intentionnellement obscurci; et c'est peut-être à ce souci de Marc, — imité par Matthieu — qu'il faut attribuer l'introduction daniélique τὸ βδελύγμα τῆς ἐρημώσεως. La majorité des critiques ont soutenu l'opinion contraire, et ont admis la priorité de Marc; mais dire avec Wernle¹ que Luc a voulu préciser les données de Marc en les appliquant au siège de Jérusalem, c'est dire que l'apocalypse dans Marc serait antérieure à cet événement, ce que nous ne pensons pas²; quant à l'opinion de Loisy³, qui voit dans le tableau de Luc une imitation voulue du style prophétique afin de montrer dans les événements de 70 la réalisation des anciennes prophéties, elle n'explique pas l'originalité de Luc. Nous croyons donc devoir maintenir ici la priorité de Luc, à l'exception des versets 21 *a* et 23 *a* qui doivent fort probablement être considérés comme des interpolations postérieures d'après le texte de Marc. Holtzmann⁴, B. Weiss⁵, Loisy⁶, Spitta⁷ et bien d'autres, ont vu dans les mots de Marc (14 *b*) et de Matthieu (15 *b*) ὁ ἀναγινώσκων νοείτω la preuve que l'apocalypse, dans son document fondamental, était un *écrit*. Mais cette glose a très bien pu être introduite postérieurement⁸, à moins

¹ *Synopt. Frage*, p. 17.

² Cf. Maurice Goguel : *Marc*, pp. 246-247.

³ *Ev. synopt.* II, p. 424.

⁴ *Hand-Commentar*, p. 260.

⁵ Meyer-B. Weiss, p. 201.

⁶ *Ev. synopt.* II, p. 421.

⁷ *Synopt. Grundschr.*, p. 355.

⁸ Meyer-Weiss, p. 201.

qu'elle n'ait été empruntée au langage apocalyptique par Marc-Matthieu pour donner le change au lecteur¹, et voiler ainsi l'allusion historique trop précise au siège de Jérusalem.

B. — Exhortation pour le moment culminant
de l'angoisse

(Marc 13, 21-23. — Matth. 24, 23-25)
cf. Luc 17, 23-24, 37; Matth. 24, 26-28.

Marc et Matthieu insèrent ici des conseils aux chrétiens, empruntés à un autre discours que Luc a reproduit en son entier au chap. 17². Ce discours est adressé aux disciples, mais répond à une question des pharisiens. Matthieu suit Marc mais en le complétant d'après les données de Luc. Ce discours qui fait partie de « la source des Discours » montre que Jésus a incontestablement fait allusion au retour du Fils de l'homme, et que ses idées eschatologiques avaient une base juive très nette. Que ce morceau n'ait pas fait partie du texte primitif de l'apocalypse nous semble démontré non seulement par son absence dans le contexte de Luc, mais aussi par l'état du texte de Marc. Après le *ὁμοῖς δὲ βλέπετε* du v. 23 b, on attendrait une description de la parousie, et non la mention de phénomènes stellaires; il paraît bien qu'une coupure a été pratiquée là pour introduire une sorte de préambule à l'apparition du Fils de l'homme sur les nuées. Les éléments de ce préambule étaient tout fournis par la source des

¹ Maurice Goguel : *Marc*, p. 246.

² L'allusion aux souffrances du Christ, avant son avènement (v. 25), est une interpolation.

Discours. Quant à la combinaison de Matthieu, elle ne laisse pas d'être assez gauche ; il reproduit d'abord le passage de Marc (vv. 23, 24), puis à la suite (vv. 26, 27) le passage des *Logia* dont Marc s'était inspiré, et que Luc possède dans un autre contexte (ch. 17, 23, 24). De plus l'apparition subite du Fils de l'Homme ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ est en contradiction avec la mise en scène à grand effet qui va suivre.

TROISIÈME PARTIE

A. — L'avènement du Fils de l'Homme

(Luc 21, 25-28. — Marc 13, 24-27. — Matthieu 24, 29-31).

Le récit de Luc est ici très différent du texte Marc-Matthieu. Sans donner aucune indication de temps, Luc annonce des signes dans les astres, de l'angoisse parmi les nations, un bruit terrifiant sur la mer. Les hommes périront de frayeur dans l'attente de ce qui doit arriver, car les puissances des cieux seront ébranlées ; alors on verra le Fils de l'Homme venant dans une nuée, avec grande puissance et gloire. A ce moment, que les disciples regardent en haut et lèvent la tête parce que leur délivrance est proche.

Marc et Matthieu précisent : ἐν ἑσέιναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐσείνην (Mc) ; εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐσείνων. Il y a donc chez Marc une idée de postériorité qui n'existe pas chez Matthieu, les ἡμέραι étant placés après la θλίψις alors qu'il y a coïncidence dans le premier évangile. Le soleil et la lune s'obscurciront, les étoiles tomberont du ciel

et les puissances des cièux seront ébranlées. (Matthieu ajoute : le signe du Fils de l'Homme paraîtra dans le ciel ¹, et alors toutes les tribus de la terre se lamenteront.) Alors on verra le fils de l'homme venir sur les nuées avec grande puissance et gloire. (Matthieu ajoute : avec une sonnerie de trompette); il rassemblera ses élus des quatre vents depuis l'extrémité de la terre (Matthieu : des cièux) jusqu'à l'extrémité du ciel.

Chez Marc et chez Matthieu, notre fragment s'enchaîne directement au texte précédent qui parle nettement de la parousie. Il n'en est pas de même chez Luc qui a parlé immédiatement avant de la destruction de Jérusalem; la rupture de l'enchaînement est rendue plus sensible par l'absence de toute indication chronologique. Le καὶ qui sert de transition est insuffisant s'il y avait un lien direct entre le trait de Jérusalem foulée aux pieds par les étrangers (24 b) et la mention des signes qui annonceront l'avènement du Fils de l'Homme. Or, au verset 11 b, qui n'a pas de parallèle à cet endroit avec les deux synoptiques, Luc a mentionné des φόβητρα καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα. Il y a évidemment dans le v. 25, σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις, une reprise de la pensée exprimée dans 11 b ². Nous sommes donc autorisés à attribuer la place du fragment vv. 10-11 dans son contexte actuel à une transposition, et à

¹ D'après l'apoc. de Baruch 53, 8-11; 72, 1-3 il s'agissait d'un éclair. Ce trait est sans doute une addition du premier évangéliste. Cf. Spitta : *Synopt. Grundschr.*, p. 360. Sur les rapports de ce trait avec Apoc. I, 3, voir Merx II, 1, pp. 349 et ss.

² Joh. Weiss : *Schriften*, p. 507; Spitta : *Synopt. Grundschr.*, p. 360; B. Weiss, *Quellen*, p. 275.

penser qu'il faisait originellement partie de la description de la parousie, où il précédait le v. 25. La rupture de l'enchaînement primitif est confirmée par l'insolite τότε ἔλεγεν αὐτοῖς (v. 10 a), qui paraît bien introduire un discours nouveau. Si l'on se rappelle que les disciples avaient questionné Jésus au sujet de l'époque de la destruction de Jérusalem (v. 29), on a bien l'impression que la réponse de Jésus se termine au v. 24 : καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατομένη, ὑπὸ ἐθνῶν ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, c.-à-d. jusqu'au moment où la domination militaire des païens cessera¹. L'introduction d'un nouveau discours n'a rien d'insolite dans ces conditions, et l'enchaînement ainsi compris est bien dans le cadre eschatologique traditionnel : avant que ne paraisse le Messie, il faut que le sceptre soit arraché aux Gentils. Une fois que les καιροὶ ἐθνῶν auront pris fin, alors le Fils de l'Homme pourra paraître. Cette relation dans l'enchaînement que nous proposons, est bien marquée par le mot τότε.

Les vv. 26 b αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, etc., et 27, arrivent ici en surcharge. L'exhortation du v. 28, qui est spéciale à Luc, se lie directement au v. 26 a : des hommes mourront d'effroi dans l'attente de ce qui doit arriver (τῶν ἐπερχομένων), mais lorsque ces choses commenceront à arriver (ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι), que les fidèles relèvent la tête et espèrent. Si le Messie était déjà apparu, il eût été illogique de dire que la délivrance des fidèles était proche. Nous sommes donc conduits à voir dans les vv. 26 b-27

¹ Spitta : *Synopt. Grundschr.*, p. 361.

² *Apoc. de Baruch*, 25, 1-4 ; cf. Ps. 44 (LXX), vv. 3, 4.

une interpolation d'après « la source des Discours » que reproduisent les parallèles de Marc et de Matthieu ¹.

Il est difficile de dire si, dans ce fragment, Luc suit une source particulière ; nous n'en avons, en tous cas, aucun indice. Le rédacteur a certainement eu le texte de Marc sous les yeux, et en admettant même avec B. Weiss ² la possibilité d'une source particulière, il n'y aurait rien d'improbable à ce que Luc l'ait combinée avec Marc ou avec la source de Marc. Le mot ἀπολύτρωσις ne doit pas être de source ; c'est un terme spécialement paulinien ; il faut le rapporter ici aux terreurs dont il a été parlé plus haut ³.

B. — La parabole du Figuier

Luc 21, 29-31. — Marc 13, 28-39. — Matth. 24, 32-33

Cette parabole est reproduite presque littéralement par les trois évangélistes. L'introduction de Luc est différente « et il leur dit une parabole ; voyez le figuier » ; il ajoute « et tous les arbres. » Marc et Matthieu disent : « du figuier, apprenez la parabole. » Par l'introduction καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς, le morceau apparaît comme bien indépendant ⁴, tandis que chez Marc-Matthieu il fait partie

¹ B. Weiss, *Quellen*, p. 275 ; Meyer-B. Weiss, p. 624 ; Spitta, *Synopt. Grundsch.* p. 365.

² Meyer-B. Weiss, p. 624 ; *Quellen*, p. 275. Joh. Weiss croit à une source d'origine judéo-chrétienne.

³ Meyer-B. Weiss, p. 628 ; Loisy, *Ev. syn.* p. 432.

⁴ Spitta appelle notre parabole « un discours de plein air ». En disant ἴδετε τὴν συκῆν, Jésus montre un figuier concret, déterminé, devant lequel il se trouve avec ses disciples ; il se pourrait que ce figuier se fût trouvé sur le chemin de Jérusalem à Béthanie. *Synopt. Grundsch.* p. 365.

intégrante du discours eschatologique. Nous ne pensons pas que l'enchaînement de Marc-Matthieu soit primitif; on ne peut croire, en effet, que Luc ait modifié l'introduction, alors qu'il place la parabole à la suite de l'apocalypse, comme une exemplification des signes précurseurs; il aura inséré la parabole à cet endroit telle qu'il la trouvait dans sa source; c'est Marc plutôt qui, voulant mettre la parabole en rapport direct avec le discours, aura pratiqué l'inversion ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς... en supprimant le εἶπεν, qui brisait l'enchaînement. Il aura été suivi par Matthieu¹. Il est plus difficile de dire si la mention supplémentaire καὶ πάντα τὰ δένδρα est primitive, mais c'est bien peu probable; l'addition serait assez maladroite comme l'a montré Jülicher², car tous les arbres ne poussent pas leurs feuilles en même temps. Le verset 30 ὅταν προβάλωσιν ἡρῶν, βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν³ doit venir de source, en vertu de la règle *difficilior lectio potior*; le texte de Marc est un développement explicatif.

Marc et Matthieu appliquent l'analogie à la venue du Messie; car c'est bien ainsi qu'il faut entendre le ἐγγύς ἐστὶν ἐπὶ θύραις, où le sujet est sous-entendu; Luc a corrigé cette leçon primitive de la source en indiquant comme sujet ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, qui doit rappeler l'ἀπολύτρωσις du v. 28 b⁴ et en laissant tomber ἐπὶ θύραις.

¹ B. Weiss, *Quellen*, p. 108.

² *Gleichnissreden*, II, 3.

³ Le *Codex de Bèze* (D) et *Syr sin.* omettent les mots βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν. Cf. Merx II, 2, p. 409. Wellhausen (*Ev. Lucae*, p. 119) y voit un rappel de Lc. 12, 57 τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε.

⁴ Meyer-B. Weiss, p. 625.

Notre morceau a certainement été emprunté à la source des Discours.

C. — Le moment de la *parousie*

Luc 21, 32, 33. — Marc 13, 30-32. — Matth. 24, 34-36

Les trois évangélistes reproduisent presque littéralement une parole de Jésus sur la perennité de son enseignement : « en vérité, je vous dis que cette génération ne passera point que toutes ces choses n'arrivent ¹. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. » La principale variante est dans le double *παρελεύσονται* chez Mc 31 et Lc 33, alors que Mat. a *παρελεύσεται... παρέλθωσιν*.

Marc et Matthieu ont après la déclaration : « or, pour ce qui est de ce jour-là ou de l'heure, personne ne le sait, ni les anges dans le ciel (Matthieu : τῶν οὐρανῶν) ni le fils ², mais le Père seul (Matthieu ajoute *μόνος*). Cette seconde déclaration à toutes les apparences d'une addition postérieure faite pour les besoins de la cause. On a fait remarquer qu'elle était en contradiction avec la déclaration précédente ³, mais cette contradiction n'eût peut-être pas été suffisante pour amener Luc à supprimer la déclaration.

¹ Remarquer l'accord de Luc-Matth. ἕως ἄν contre Marc μέχρις οὗ, accord qui est en faveur de la priorité de la forme Matth-Luc :

² Les mots οὐδὲ ὁ υἱός dans Matthieu manquent dans *Syrsin*, et la plupart des autres témoins, mais se trouvent dans le *Sinaiticus*, le *Vaticanus*, le *Codex de Bèze* et un certain nombre de manuscrits latins. Il est probable qu'ils ont disparu à cause de leur caractère dogmatique. Marc, moins copié que le premier évangile, a échappé à la mutilation. Cf. Nestle, *Einführ. in das griech. N. T.* p. 117.

³ Holtzmann, *Hand-Commentär*, p. 160 ; Maurice Goguel, *Marc*, p. 242. Contre Meyer-B. Weiss, *Markus*, p. 205.

Nous avons vu que tout le développement du discours chez Luc — sauf pour les interpolations que nous avons signalées, comme le v. 27 — s'attache à répondre à la question qui a été posée à Jésus au v. 7 ; il n'y a donc aucune impossibilité à ce qu'une génération, c'est-à-dire une vie humaine (γενεά) ne passe point ἕως ἃν πάντα γένηται. Mais Marc, et Matthieu à sa suite, qui ont plutôt songé à la parousie, ont senti le désaccord entre leur plan et la déclaration ; sans la supprimer, ils lui ont ajouté la seconde déclaration qui est bien dans la manière eschatologique.

Ce fragment, comme le précédent, appartient à la « Source des Discours ».

Conclusion du Discours

(Luc 21 : 34-36)

Marc donnait comme conclusion au grand discours eschatologique une compilation de paroles ¹ que l'on peut retrouver sous une forme plus complète dans Matth. 24, 42-44. — Luc 12, 35-40, et Matth. 25, 14-30, — Luc 19, 11-27. Le thème général de la compilation est la nécessité de la vigilance. Ce thème, Luc l'a emprunté à Marc ² mais en lui donnant un développement personnel, dont les éléments lui ont été fournis par des réminiscences de Marc et de Matthieu.

¹ Marc, 13, 33-37. Cette compilation est antérieure à la destruction de Jérusalem. Cf. Maurice Goguel, *Marc* p. 249.

² Wernle, *Synopt. Frage* p. 17.

Ainsi προσέχετε ὃς ἑαυτοῖς (v. 34) fait écho au βλέπετε de Marc 33 ; les excès et les ivresses (v. 34) rappellent Matthieu 24, 38, 49 b ; la comparaison du jour qui vient à l'improviste ὥς παγίς (vv. 34 b, 35 a) est une réminiscence de Matthieu 24, 43 combinée avec Esaïe 24, 17 (LXX) ; la vigilance dans la prière pour éviter ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι (36 a) est un écho de Marc 13, 18, Matth. 24, 20 ; σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (36 b) est une évocation de Marc 13, 27, Math. 24, 31.

On a remarqué avec raison que la plupart des traits qui composent les éléments de la conclusion de Luc ont été choisis dans les passages du discours de Matthieu qui n'avaient pas de parallèles chez Luc ¹. Cette coïncidence pourrait bien ne pas être fortuite.

L'hypothèse d'une source particulière n'est pas vraisemblable ici. Notre fragment, certainement postérieur aux événements de 70, doit être tout entier de la main de Luc ².

Conclusion sur l'Apocalypse synoptique

La charpenté du discours apocalyptique apparaît ainsi, après analyse, comme étant constituée par une véritable apocalypse qui reproduit le schéma habituel des apocalypses, complétée elle-même par des morceaux empruntés à diverses sources dont principalement le « Recueil des Discours ». Ces der-

¹ Spitta, *Synopt. Grundschr.* p. 368.

² B. Weiss, *Quellen*, p. 275 ; Loisy, *Ev. synopt.* II p. 455.

niers éléments, dont certains appartiennent à des fragments reproduits par Matthieu et par Luc dans des enchaînements antérieurs de leur évangile, sont les plus faciles à déterminer.

Le drame parousiaque se décompose en trois actes :

1°) ἀρχὴ ὠδίνων, le commencement des douleurs ;

2°) θλίψις, les douleurs ou l'angoisse ;

3°) συντέλεια, τέλος ou παρουσία, la fin des douleurs, ou l'avènement du Fils de l'Homme.

De nombreux essais de reconstitution de l'apocalypse primitive, incorporée dans le grand discours attribué à Jésus, ont été proposés, et bien qu'il ne soit pas possible de déterminer exactement les limites qui séparent l'apocalypse des éléments étrangers, les critiques se rencontrent dans l'esquisse générale des contours¹. Mais tous ces essais reconnaissent l'état composite du discours tel qu'il est rapporté dans nos synoptiques. Dans l'évangile de Marc, il n'y a pas d'autre exemple d'un discours de Jésus comme celui-ci pour l'étendue et pour la construction nettement charpentée. Le problème est encore compliqué du fait que le schéma général des événements

¹ Voici quelques-unes des reconstitutions, parmi les plus intéressantes :

Holtzmann : Marc 13 : 5-9 ; 14-20 ; 24-27 (*Hand. Comm.* pp. 22-23).

Loisy : Marc 13 : 6-8, 14 ; 17-20 ; 24-31 (*Ev. syn.* I, p. 99).

Joh. Weiss : Marc 13 : 7-8 ; 14-22 ; 24-25 ; 26-27 ; 30-36 (*ält. Evang.*, pp. 279-281).

Wellhausen : Marc 13 : 7-8, 12 ; 14-22 ; 24-27 (*Ev. Marci* pp. 107 et s.).

Wendt : Marc 13 : 7-9 a ; 14-20 ; 24-27 ; 30 et ss. (*Lehre Jesu* I. pp. 12 et s.).

Spitta : Luc 21 : 5-9 ; 12-15 ; 18-24 ; 10-11 ; 25 b-27 ; 29-31 (*Studien und Kritiken*, 1909, pp. 384-401. *Synopt. Grundschrift* pp. 336-368).

Moffatt : Marc 13 : 7-8 ; 14-20 ; 24-27. (*Introduction to the literature of the N. T.* p. 207.)

à venir et la description des catastrophes qui fondront sur le monde, rappellent exactement les apocalypses juives et judéo-chrétiennes. L'hypothèse d'une petite apocalypse juive, énergiquement défendue par Wellhausen, n'a guère été reprise après lui¹. La majorité des critiques attribuent la rédaction du *corpus apocalypticum* à un judéo-chrétien de Palestine qui aurait été influencé dans l'arrangement de ses matériaux spécifiquement chrétiens par ses idées juives et par sa familiarité avec la terminologie particulière des anciennes apocalypses. Jésus ayant indubitablement fait allusion dans le discours d'envoi des Douze à l'avènement du Fils de l'Homme, la composition judéo-chrétienne n'eut aucune peine à entrer dans la tradition chrétienne, à un moment où les idées apocalyptiques trouvaient un regain de faveur grâce aux événements politiques².

¹ *Ev. Marci*, pp. 107 et ss. Idem, Pfeleiderer, *Urchrist.* I, pp. 382-384; Vischer, *Texte und Untersuch.* II, 3, p. 9. H. Holtzmann incline en faveur de cette hypothèse sans se prononcer (« ein vielleicht ursprünglich jüdisches apokalyptisches Stück ») *N. T. Theol.* II, p. 327. Weizsäcker a d'abord soutenu ce point de vue dans ses *Untersuchungen* pp. 124 et ss. mais dans son *Apost. Zeit.* pp. 361 et ss., il s'est rallié à la théorie d'une source judéo-chrétienne. Contre cette hypothèse, voir la discussion de Wellhausen par H. Monnier, *La Mission historique de Jésus* (2^e édit.) pp. 221-225.

² Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques* pp. 201 et ss.; Renan, *l'Antéchrist* pp. 292 et ss.; Keim, *Geschichte, Jesu von Nazara*, V, pp. 237 et ss.; Wernle, *Synopt. Frage*, p. 214; Stanton, *The Gospels*, II, p. 117, etc.

Wendt, *Lehre Jesu* II, pp. 10 et ss. soutient que Marc lui-même aurait combiné deux sources : une source d'origine apostolique, et une source judéo-chrétienne, de valeur inférieure. La forme du discours, unique en son genre chez Marc, est à l'encontre de cette théorie. Cf. Bousset, *Wellhausen's Evangelien Kritik*, in *Theol. Rundschau* 1906 p. 45. Le point de vue traditionnel est défendu par Bruston dans sa brochure : *L'Eschatologie de Jésus-Christ* (1911).

Joh. Weiss pense que Marc aurait utilisé une apocalypse chrétienne, dans laquelle il aurait introduit des fragments de la source des Discours ; mais là où il nous paraît dépasser les textes, c'est quand il ajoute que « rien ne s'oppose à ce que l'apocalypse se soit déjà trouvée dans la « Source des Discours¹. » Si le fragment Marc v. 1-4 n'est pas adventice par rapport à l'apocalypse, le fait de donner à Jésus quatre disciples pour auditeurs amène à penser que la tradition primitive des *logia* ignorait pour ainsi dire totalement notre apocalypse².

Nous croyons avoir démontré dans notre analyse que le discours tel qu'il se présente actuellement révèle *un état de combinaison* ; les questions qui se posent maintenant sont celles de la date approximative de la combinaison et celle de la priorité entre les deux types de combinaison, représentés d'une part par Marc-Matthieu, d'autre part, par Luc.

Les choses se présentent respectivement ainsi³.

1°) TYPE MARC-MATTHIEU

Première partie

A

5-9 faux prophètes
 guerres et séditions } = ἀρχαὶ ὀδύγων
 mais ὅτι πῶς τὸ τέλος

B

9-13 Persécutions

¹ *alt. Evang.* p. 283.

² Loisy, *Ev. synopt.* I, p. 98.

³ Pour le détail, se reporter à l'analyse.

Deuxième partie

Lorsque vous verrez

A τὸ βδέλυγμα... ὅπου οὐ δεῖ

14-20 fuite, angoisse

B

21-23 apparition de faux messies

Troisième partie

μετὰ τὴν ἡμέραν

24-27 prodiges célestes

apparition du Fils de l'Homme

2°) TYPE LUC

Première partie

B Persécutions πρὸ δὲ τούτων πάντων (A)

12-19

A

8-11 faux prophètes

guerres et séditions

(signes célestes)

mais οὐκ εὐθέως τὸ τέλος

Deuxième partie

Lorsque vous verrez

A κυκλωμένην... Ἱερουσαλήμ

20-24 fuite, angoisse

B

Pas de parallèle chez Luc

Troisième partie

25-28 prodiges et phénomènes célestes

apparition du Fils de l'Homme

Cette dernière disposition qui gravite autour d'un événement historique clairement mentionné, qui n'appartient pas encore au passé (*ἀρχὴ οὗ πληρωθῆσιν καιροὶ ἐθνῶν*, v. 24), où la parousie est prudemment reculée à l'extrême fond, et où la perspective générale est soigneusement ménagée par de petites transitions de façon à garder, dans toutes ses parties (sauf naturellement la dernière) le contact avec la question posée à Jésus (v. 7), révèle la main d'un témoin direct des événements de 70. Il n'est pas impossible qu'en plaçant au début les persécutions, que le type Marc place après l'*ἀρχὴ ἐθνῶν*, le rédacteur ait voulu, là encore, respecter la réalité historique, mais sur ce point les éléments de contrôle sont trop vagues pour déterminer exactement les allusions¹. Quoiqu'il en soit, le morceau relatif aux persécutions ne faisait pas originellement partie de l'apocalypse, et dans la Source des Discours à laquelle il est emprunté il se rapportait sans doute à la haine des Juifs pour les premiers chrétiens. La disposition de Marc est loin de donner la même impression d'ensemble. Bien que le point d'attache avec la prise de Jérusalem y soit consigné², l'allusion est comme volontairement voilée sous la terminologie apocalyptique. Le discours lui-même est nettement orienté dans un sens parousiaque et non comme constituant la réponse de Jésus à la ques-

¹ Peut-être les persécutions de Néron (Loisy, *Ev. syn.* II, p. 414).

² Maurice Goguel dit de « l'abomination de la désolation » « qu'il ne paraît pas que ce terme puisse désigner autre chose que les aigles des légions romaines » et cite à l'appui Chajes, *Marcusstudien* p. 72 (*Marc*, p. 245).

tion des disciples concernant la destruction du sanctuaire, v. 4, sens qu'il devait avoir dans l'écrit primitif. Il ne paraît pas douteux qu'il ait été modifié dans le sens d'une véritable parousie, après que les événements de 70 eurent déçu les espérances de « la fin » dans le cœur des croyants, et que l'imminence du retour reculait toujours plus dans l'avenir. Le rédacteur — ou les rédacteurs, car on peut discerner plusieurs mains dans l'élaboration définitive du discours — prend soin de ménager un long délai (μετὰ τὴν θλίψιν) pour le moins inattendu après la mention de τὰ ἄρχα ὀδυνῶν qui semblait annoncer un dénouement rapide du drame. Plus tard encore, on aura voulu couper court aux déceptions successives des chrétiens en disant que pour le jour et l'heure, personne n'en sait rien si ce n'est le Père seul. Nous sommes donc amenés à voir dans le type Marc-Matthieu une forme postérieure à celle que reproduit le type Luc¹. Luc représenterait le premier état de combinaison, qui aurait été remanié dans la suite pour satisfaire aux parallèles de Marc (par ex. le déplacement des vv. 10 et 11, primitivement intercalés entre 24 et 25, l'interpolation de 23a, etc.). Nous croyons que Luc a puisé de première main à la source, qui était un document écrit indépendant rédigé par un témoin des événements de 70; il n'est pas possible de déterminer plus amplement cette

¹ Maurice Goguel, *Ev. Marc*, p. 247; Spitta, *Studien und Kritiken*, pp. 399-401; *Synopt. Grundschr.* pp. 338 et ss. Maurice Goguel pense que Luc aura trouvé cette forme antérieure chez Marc avant que ne soient intervenues les modifications qui ont été apportées dans la suite au texte du deuxième évangile. *Op. cit.* p. 246.

source, l'hypothèse qui veut identifier cette source avec le recueil des Discours est contredite par l'état de combinaison que révèle déjà la source. En ce qui concerne la date, nous sommes d'accord avec Maurice Goguel pour placer la rédaction du type Luc immédiatement après 70.

15. — Emploi du temps de Jésus

Luc 21, 37-38

Luc termine son récit du ministère hiérosolymitain par une notule chronologique : Jésus employait ses journées à enseigner dans le temple ; mais il allait passer la nuit sur le mont des Oliviers. Tout le peuple venait, de grand matin, le trouver au Temple pour l'entendre. Cette notice se noue visiblement à 19, 48 qui, par la mention de la faveur du peuple, nous explique comment, malgré la haine des chefs et des sacrificateurs (v. 47), Jésus pouvait poursuivre son enseignement, et à 22, 2 où se trouve une nouvelle mention de la haine des opposants : « ils craignaient le peuple ». On comprend donc que, pour échapper, Jésus quitte la ville chaque soir, pour passer la nuit dehors. A la place de cet enchaînement très net, qui se poursuit logiquement jusqu'à l'arrestation de Jésus sur cette même montagne des Oliviers (22, 37 ss.) dont il est dit qu'il y passait la nuit (ἡϋλίζετο εἰς τὸ ὄρος)¹, Marc — suivi par Matthieu — a un dé-

¹ ἡϋλίζετο εἰς... n'est pas nécessairement une nuit passée en plein air (*ein Nächtigen im Freien*, Meyer-B. Weiss, p. 628, Plummer, p. 488). Jésus pouvait trouver un abri dans une des nombreuses fermes de la banlieue immédiate de Jérusalem, ou même à Béthanie.

veloppement chronologiquement sectionné, dans lequel il a introduit le récit de l'onction à Béthanie. L'analyse du développement de Marc montre bien ce que le sectionnement a d'artificiel ; il n'y a aucun doute qu'il n'ait été introduit par le rédacteur afin de pouvoir loger l'histoire du figuier de la route de Béthanie, et l'épisode de l'onction, ce qui l'obligeait à imaginer un cadre de trois journées. Que l'enchaînement de Luc, où Béthanie n'est pas nommé, soit plus original que le plan de Marc est prouvé par Marc lui-même qui, 14, 26, montre Jésus se rendant non à Béthanie, mais à la montagne des Oliviers — ce qui fait supposer qu'il agit ce soir-là contre ses habitudes et que le traître était au courant de cette modification ¹. Et de plus, la notice de Luc s'accorde, contre Marc, avec Jean d'après qui Jésus se rendait chaque nuit à la montagne des Oliviers ². Le récit de l'onction à Béthanie constitue une véritable pièce encastree dans le deuxième évangile, et prétendre que Luc l'aurait connu dans son enchaînement actuel mais l'aurait laissé tomber parce qu'il avait raconté 7, 35-50 un épisode analogue, c'est parler contre les textes. La tradition a d'ailleurs fortement travaillé cet épisode qui, dans le quatrième évangile, constitue un véritable prologue de la trahison (Jn. 12, 4, 5).

Nous sommes donc autorisés à voir dans la notice terminale de Luc la forme originale de la

¹ Joh. Weiss : *ält. Evang.*, p. 284.

² Joh. Weiss : *ält. Evang.*, p. 287 (cf. aussi Jn. 18, 1 ss.).

tradition¹ ; c'est d'elle qu'est parti le rédacteur de Marc qui l'a développée suivant le cadre imaginé par lui pour loger dans l'espace de trois jours tous les épisodes qui précédaient la trahison et l'arrestation. Luc reproduirait donc ici une première forme de Marc, ou, plus probablement, l'écrit primitif dont Marc aurait amplifié les données.

¹ Joh. Weiss, *ält. Evang.*, p. 287 ; B. Weiss, *Quellen*, p. 215 ; Maurice Goguel, *Marc*, p. 250 ; Spitta, *synopt. Grundschr.*, p. 370. Contre Loisy, *Ev. Syn.*, p. 456.

CHAPITRE III

Analyse Littéraire

TABLEAU DES PÉRICOPES

II. La Passion

Luc 22-23 — Marc 14-15 — Matthieu 26-27

		LUC		MARC		MATTHIEU		PARALLÈLES ET DOUBLETS
16.	Complot contre Jésus.	22	1-2	14	1-2	26	1-5	Jn 11, 47-53.
17.	Trahison de Judas.		3-6		10-11		14-16	
18.	Préparation de la Pâque.		7-13		12-16		17-19	
19.	Institution de la Cène.		14-20		22-25		26-29	1 Cor. 11, 23 b-25.
20.	Annnonce de la trahison.		21-23		17-21		20-25	Jn 13, 21-30.
21.	Dispute de prééminence.		24-30					Mc 9, 35 ; 10, 42-45 ; Mt. 19, 28 ; 20, 25-28 ; Lc 9, 48 b.
22.	Prédiction du reniement de Pierre.		31-34		26-31		30-35	Jn 13, 36-38
23.	Passé et avenir des disciples.		35-38					
24.	Jésus à Gethsémané.		39-46		32-42		36-46	Jn 12, 20-30 ; 18, 1, 2.
25.	Arrestation de Jésus.		47-53		43-52		47-56	Jn 18, 3-11.
26.	Le procès devant le Sanhédrin.		54-55		53-65		57-68	Jn 18, 12-16, 19-24.
27.	Le reniement de Pierre.		56-62	15 14	1 a 66-72	27 26	1 69-75	Jn 18, 17-18, 25-27.
28.	Le procès romain ; comparution devant Pilate	23	1-5	15	1 b-5	27	1, 2 ; 11-14.	Mc 15, 16-20 ; Mt 27, 27-31 ; Jn 18, 28-19, 16.
29.	Jésus devant Hérode.		6-16					
30.	Jésus et Barabbas.		17-25		6-15		15-26	
31.	La marche au supplice.		26-31		21		31-32	
32.	La crucifixion.		32-43		22-32		33-44	Jn 19, 17-27.
33.	Mort de Jésus.		44-49		33-41		45-56	Jn 19, 28-30.
34.	Ensevelissement de Jésus.		50-56		42-47		57-61	Jn 19, 38-42.

16. — Le complot contre Jésus

Luc 22, 1-2. — Marc 14, 1-2. — Matth. 26, 1-5

Ecartons tout d'abord le texte de Matthieu qui est évidemment secondaire. Le premier évangile relie la péricope du complot au grand discours eschatologique (ὅτε ἐτέλεσεν... πάντας τοὺς λόγους τοῦτους) par une prophétie précise : « Vous savez que la pâque a lieu dans deux jours, et le Fils de l'Homme est livré pour être crucifié, »

De même, la mention du palais du souverain sacrificateur, nommé Caïphe, comme lieu de réunion, est adventice et doit être considérée comme une anticipation.

Entre le récit de Luc et celui de Marc, la principale différence est l'assimilation chez Luc de la fête des pains sans levain avec la pâque : ἡ ἑορτὴ τῶν ἄζύμων ἢ λεγούμενη πάσχα, assimilation qui est incontestablement erronée. Mais cette identification est-elle primitive ? On n'est pas en droit de prétendre que la distinction de la pâque et de la fête des Azyms n'avait pas pour Luc de sens précis ¹, car quelques versets plus loin (v. 7) cette distinction est bien marquée. Dans ce dernier contexte, le jour où l'on immolait la pâque était le (premier) jour des Azyms (cf. Marc 12 ; Matth. 17). De plus, l'identification, pour être moins nettement marquée dans Marc, est cependant impliquée dans le texte de Marc : « Or, la fête de la pâque *et* des pains sans levain devait avoir

¹ Holtzmann, *Hand-Commentar*, p. 272 ; Meyer-Weiss, p. 629 ; Loisy, *Ev. Synopt.* II, p. 493.

lieu dans deux jours » ; seul, Matthieu mentionne uniquement la pâque. Il est arbitraire de supposer que, dans le texte de Luc, τῶν ἁζύμων a été ajouté par une main postérieure, tout comme καὶ τὰ ἄζυμα aurait été ajouté au texte de Marc¹, car le v. 3 de Luc reproduit l'indication du v. 1. Une autre différence existe entre Luc et Marc à propos de la donnée chronologique. Marc, suivi par Matthieu, dit que la fête de la pâque et des pains sans levain devait avoir lieu μετὰ δύο ἡμέρας, tandis que Luc s'exprime vaguement ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτή... Pourquoi cette imprécision ? Luc, qui avait cependant à sa disposition de vieilles sources² aurait-il évité les indications de Marc parce qu'il n'avait pas emprunté son cadre chronologique avec la division en journées ?³ Nous pensons, au contraire, que Luc se conforme ici avec la source dont dérive le récit actuel de Marc. En admettant l'espace de deux jours qui sépare le complot de τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων (Mc. 12), il y a un jour de trop, ou du moins un jour qui passe complètement inaperçu dans la relation de Marc, puisque les offres de service de Judas se placent peu après le complot. Au contraire, le souci d'un sectionnement chronologique détaillé est trop particulier à Marc pour ne pas le soupçonner d'avoir, encore ici, précisé le texte primitif.

Il est plus difficile d'expliquer le ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν de Luc, et la suppression du raisonnement des

¹ Hypothèse proposée par Spitta, *synopt. Grundschr.*, p. 374.

² Merx II, 2, p. 411.

³ Joh. Weiss, *Schriften*, p. 508 ; Loisy, *Ev. Synopt.* II, p. 493 ; Meyer-B. Weiss, 6^e édit. p. 629.

prêtres : « que ce ne soit pas pendant la fête de peur qu'il n'y ait du tumulte dans le peuple. » On peut légitimement penser que Luc a omis la phrase parce qu'il avait remarqué la contradiction entre le désir des ennemis de Jésus et l'événement relaté par Marc : l'arrestation a eu lieu, d'après celui-ci, en effet, le soir du premier jour de fête. Luc aura remplacé cette donnée, qui lui semblait inconciliable, par une mention sommaire de la crainte que les sanhédristes avaient du peuple, mais l'omission du contexte de Marc ne laisse pas d'être maladroite, car ἐφοβοῦντο γὰρ... etc., n'a plus ainsi de lien avec le complot, et suivant l'expression pittoresque de Holtzmann « se met en travers » du texte ¹. Il a certainement connu le texte de Marc auquel il fait allusion plus loin, v. 6. (ἄτερ ὄχλου).

17. — Trahison de Judas

Luc 22, 3-6. — Marc 14, 10-11. — Matth. 26, 14-16.

Après le récit de l'onction, qui est probablement une interpolation postérieure, Marc et Matthieu racontent une démarche faite par Judas auprès des

¹ Holtzmann, *Hand-Commentar*, p. 272.

Spitta, avec sa prédilection habituelle pour le texte de Luc, défend la priorité de Luc sur ce point par une hypothèse très aventureuse. Il croit que μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ repose sur une incorrection. Il n'y a pas, dit-il, dans l'enchaînement de Marc d'antithèse entre *avant la fête*, et pendant la fête, mais bien une antithèse entre le jour dans le temple et la nuit hors de la ville. Par 𐤇𐤒, le rédacteur aura compris le jour de la fête ἡμέρα, au lieu de l'entendre du jour par opposition à la nuit. (*synopt. Grundschr.*, p. 373).

Sur cette péripécie, voir Joh. Frey, *Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu*, I, pp. 2-19 où l'on trouvera une critique très serrée.

principaux sacrificateurs pour leur proposer de livrer Jésus. Matthieu note le caractère vénal de la trahison en faisant demander par Judas le prix de la trahison, tandis que Marc fait promettre une somme par les sacrificateurs après la proposition de Judas. Matthieu ajoute le montant de la somme. A part ces détails qui montrent le caractère secondaire du récit de Matthieu, les deux relations sont identiques.

Luc a un récit légèrement différent¹. L'acte du traître est expliqué par une véritable possession démoniaque : « mais Satan entra dans Judas » ὁ καλούμενος Ἰσκαριώτης ; cette dernière tournure est spéciale à Luc, et revient sept fois dans les fragments qui lui appartiennent en propre². Judas est désigné non comme εἷς τῶν δώδεκα mais comme ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα. Le caractère de la démarche du disciple est relevé par le terme συνελάλησεν : il s'agit d'une véritable conférence. En plus des ἀρχιερεῖς, Luc nomme les στρατηγοί ou gardes du temple, qui interviendront dans l'arrestation de Jésus. Dans la conférence, il ne s'agit pas seulement de livrer Jésus (Marc : ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς) mais des moyens à mettre en œuvre dans ce but : τὸ πῶς αὐτοῖς παραδοῖ αὐτόν. Après la proposition, les membres du conseil conviennent de donner de l'argent : συνέθεντο ; le traître conclut le marché et s'engage : ἐξωμολόγησεν.

Ἄτερ ὄχλου est un rappel de Marc 14, 2 que Luc a omis dans le parallèle. Toutes ces variantes sont le fait de Luc qui a modifié le texte de Marc qu'il

¹ Sur les nombreuses variantes dans les divers témoins du texte, voir Merx, II, pp. 413-415.

² B. Weiss, *Quellen*, p. 215.

avait sous les yeux. Il n'y a aucun motif pour supposer une autre source¹.

18. — La Préparation de la Pâque

Luc 22, 7-13. — Marc 14, 12-16. — Matth. 26 : 17-19

A la lecture de cette péricope, presque identiquement reproduite chez nos trois synoptiques, on ne peut s'empêcher de remarquer l'analogie qu'elle présente avec la préparation de l'entrée triomphale. Dans la pensée des évangélistes, l'acte que va célébrer Jésus est d'une importance et d'une signification exceptionnelles, et de même qu'il convenait de donner à la démonstration messianique de Jérusalem une introduction digne d'elle, de même il fallait à la solennité qui allait inaugurer une nouvelle économie religieuse une préparation mystérieuse, sorte de « portique d'honneur » précédant le récit de l'institution elle-même. L'analogie est surtout sensible dans le texte de Marc qui, non seulement suit fidèlement tous les moments de la préparation de l'entrée, mais reproduit les termes mêmes employés dans ce premier récit.

ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐ-	ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐ-
τοῦ	τοῦ
καὶ λέγει αὐτοῖς·	καὶ λέγει αὐτοῖς·
ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην...	ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν...
καὶ εὐρήσατε...	καὶ ἀπαντήσαι ὄνιν...
εἴπατε·	εἴπατε·
ὁ κύριος...	ὁ διδάσκαλος...
καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον	καὶ ἐξηλθον... καὶ εὗρον
καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς	καθὼς εἶπεν αὐτοῖς

¹ Comme le font B. Weiss, *Quellen*, pp. 215-216; Spitta, *synopt. Grundschrift*, pp. 374-375.

La même remarque s'applique au texte de Luc qui, dans les deux épisodes, dépend de Marc. Des deux péripécopes, laquelle a-t-elle servi de type à l'autre? La question est d'autant plus difficile à résoudre que Matthieu, qui a tous les détails de l'entrée en parallèle avec Marc, ne les reproduit plus dans notre péricope, fait qui semblerait donner raison à l'hypothèse de Zahn, reprise par Wernle, en faveur de la priorité de Matthieu¹. Le caractère presque miraculeux de la préparation de la cène chez Marc n'est pas favorable à sa priorité à l'égard du récit de la préparation de l'entrée; on pourrait même découvrir dans notre péricope une réminiscence de l'histoire de Saül²; si le récit parallèle de Matthieu peut tout d'abord, à cause de sa sobriété, paraître primitif, il est plus vraisemblable d'admettre chez lui une simplification voulue de la mise en scène dont le résultat aura été de rationaliser l'épisode. Il ne nous semble pas douteux que Marc ait emprunté les éléments de sa mise en scène à l'épisode de l'entrée.

Les variantes que présente le texte de Luc vis-à-vis du texte de Marc ne se rapportent qu'à des points de détail. En réunissant en une seule les deux données chronologiques de Marc 12 (τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυσον devient ἡλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἁζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα) Luc ne

¹ Wernle : *synopt. Frage*, p. 172. Cf. Joh. Weiss : *alt. Evang.*, p. 288. De cette hypothèse, Joh. Weiss dit qu'on ne peut la repousser avec des raisons décisives, tout en ne s'y rangeant pas personnellement. Idem Wellhausen, *Ev. Matthæi*, p. 137.

² 1 Sam. 10, 2-5.

fait que se rapporter à son indication du v. 1 : il ne parle toujours que de la fête des azymes, et l'identification erronée qu'il établit entre les azymes et la pâque est renforcée encore par ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα au lieu du simple ὅτε τὸ πάσχα ἔθυσον ; il y a ici plus qu'une nuance, mais l'intention de montrer qu'il était grand temps de commencer les préparatifs ¹. Ces préparatifs, Jésus en prend lui-même l'initiative ; il y a là également une correction voulue du texte de Marc. Les deux disciples, anonymes chez Marc, sont nommés Pierre et Jean. Ce n'est qu'après l'initiative de Jésus que les deux disciples posent la question : où veux-tu que nous préparions la pâque ?... ² Les versets qui suivent reproduisent avec beaucoup de précision le texte de Marc ; la chambre est nommée sans le possessif μου qui, dans Marc, pouvait faire croire que la chambre avait déjà été retenue par Jésus. Pour la même raison, sans doute, Luc laisse tomber ἑτοιμον, inconciliable avec l'ordre du Maître ἐκεῖ ἐτοιμάσατε (ἡμῶν).

A la fin de la péricope Luc dit simplement, en raccourcissant le texte de Marc : « et étant allés, ils trouvèrent comme il leur avait dit ; et ils préparèrent la pâque » ; le terme qu'emploie Luc εἰρήχαι est plus juste que εἶπεν chez Marc.

Nous avons laissé de côté, dans cette analyse, toute discussion relative à la question complexe de

¹ B. Weiss, *Quellen*, p. 60.

² Il faut voir dans cette intervention uniquement un motif de déférence. La raison donnée par Joh. Weiss (*Schriften*, p. 615) que Jésus aurait célébré une pâque anticipée et que son ordre se rapporterait à cette célébration, nous paraît cherchée bien loin.

la chronologie de la passion, nous réservant plus loin d'examiner le problème dans son ensemble. Disons simplement que la péricope de la préparation du repas pascal relève d'un système chronologique qui place la crucifixion de Jésus au 15 Nisan. Quant à l'historicité de l'épisode, elle paraît fort douteuse, si douteuse que la péricope constitue pour certains critiques une intercalation postérieure¹. Le lien manque en effet avec le récit de la démarche de Judas, et, chez Marc comme chez Luc, l'enchaînement ne présenterait aucune solution de continuité si nous leur enlevions cette péricope. L'interpolation est surtout visible dans le texte de Luc : l'*ἐξαίρεσις* du verset 6 se relie directement à l'*ὥρα* du v. 14.

19. — L'institution de la Cène²

Luc 22, 14-20. — Marc 14, 17, 22-25. — Matth. 26, 20, 26-29.

1 Cor. 11, 23b-25.

La tradition évangélique du dernier repas comprend deux discours de Jésus : un discours sur celui

¹ Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 508 « le récit semble... appartenir à la même couche rédactionnelle et accuser les mêmes préoccupations que l'histoire de l'onction », *idem* Spitta, *synopt. Grundsch.* p. 376.

² Nous ne pouvons songer à indiquer ici, même sommairement, la littérature du sujet. Elle est énorme. On multipliera autant que possible les références au cours de notre analyse. Il nous faut faire cependant une place spéciale aux œuvres magistrales qui ont paru sur la question dans les dernières années : F. Spitta : *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls* ; A. Schweitzer *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums* ; Jean Réville, *Les Origines de l'Eucharistie* ; Maurice Goguel, *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr*. Il existe en anglais un ouvrage tout à fait remarquable dont la lecture nous a été précieuse : P. Gardner :

qui trahira, et un discours sur l'acte lui-même du repas. Marc-Matthieu a d'abord le discours sur le traître ; Luc a un ordre interverti et donne en premier les paroles d'institution. Comme nous adoptons pour notre analyse l'ordre suivi par Luc, nous examinerons plus loin, à propos de la péricope de l'annonce de la tentation, cette question d'ordre : quelle est, des deux, la représentation originale ?

I. — Le récit commence chez les trois synoptiques par l'arrivée de Jésus et de ses disciples :

Matthieu 20 : et le soir venu, il se mit à table avec les douze disciples.

Marc 17 : et le soir venu, il arriva avec les douze.

Luc 14 : et quand l'heure fut venue, il se mit à table, et les apôtres avec lui.

Le récit proprement dit de l'institution se soude directement, chez Luc, au v. 14 tandis que l'enchaînement est brisé chez Marc et Matthieu. De plus, Marc ne laisse pas d'être contradictoire ; deux des disciples ayant été envoyés en avant, Jésus n'a pu arriver avec les douze, incohérence que Matthieu et Luc ont fait disparaître en rapportant le nombre des disciples non aux arrivants mais aux convives (ἀνέκειτο, ἀνέπεσεν). Pour le reste du récit, Marc et Matthieu ne présentent entre eux que de légères variantes ; elles ont été soigneusement relevées par

The origin of the Lord's supper. A historical Inquiry. Enfin sur la question spéciale de la chronologie. D. Chicolson : Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker u. des Ev. Johannis.

Jean Réville et par Maurice Goguel¹ ; le texte de Marc-Matthieu constituant un type nettement distinct du type Luc, nous nous bornerons à indiquer sans plus les variantes principales :

Pendan. qu'ils étaient à table (Jesus Mt) ayant pris du pain et rendu grâces, le rompit et le
{ *donnant (Mt)* } (Mt. ajoute τοῖς μαθηταῖς) *et dit :*
{ *leur donna (Mc)* }
Prenez (Mt. ajoute φάγετε) : ceci est mon corps. Et, ayant pris une coupe et rendu grâces, il la leur donna.

{ *Mt disant : buvez-en tous.*

{ *Mc et ils en burent tous.*

{ *Mt car ceci est mon sang,*

{ *Mc Et il leur dit : ceci est mon sang,*

le sang de l'alliance² lequel est répandu pour plusieurs.

Mt ajoute εἰς ἅψασιν ἁμαρτιῶν.

En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'à ce jour où je le boirai de nouveau dans le Royaume de Dieu (Mat. ajoute μεθ' ὑμῶν).

Les mots εἰς ἅψασιν ἁμαρτιῶν et μεθ' ὑμῶν doivent être considérés comme des additions de Matthieu.

¹ Jean Réville, *Euch.*, pp. 106-107 ; Maurice Goguel, *Euch.*, pp. 106-108.

² La leçon τῆς διαθήκης est primitive par rapport à τῆς καινῆς διαθήκης ; Wrede (Τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης, in *Zeitsch. f. N.-T. Wissensch.* 1900, pp. 69-74) voit dans τῆς διαθήκης une interpolation d'ordre dogmatique. Cette hypothèse est toute gratuite. Cf. Jean Réville, *Euch.*, p. 107.

Marc fait d'abord rompre le pain par Jésus et fait suivre cet acte des paroles d'institution (1. ἐκλασεν 2. καὶ ἔδωκεν... 3. καὶ εἶπεν.) Matthieu place au même moment la distribution du pain et les paroles d'institution (1. ἐκλασεν 2. καὶ δοῦς... εἶπεν) ; la simultanéité des deux actes est renforcée encore par φάγετε, qui montre que les convives mangeaient le pain tandis que Jésus continuait à parler. Ces variantes dénotent la postériorité du texte de Matthieu ¹ ; on y remarque en effet, la tendance à conformer le récit de l'institution à la pratique ecclésiastique de la cène.

Le texte de Luc se présente tout différemment. Il est nettement divisé en deux parties. La première est une parole de Jésus qui n'a de parallèle nulle part ailleurs, suivie d'une première bénédiction et distribution de la coupe à laquelle sont rapportées les paroles sur le fruit de la vigne que Mc-Matth. donnent en conclusion de leur récit de l'institution :

15. *Et il leur dit : J'ai désiré ardemment manger cette pâque avec vous, avant que je souffre ; 16. car je vous dis que je n'en mangerai pas jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu.*

17. *Et, ayant pris une coupe et rendu grâces, il dit : prenez-la et distribuez-la entre vous ; 18. car je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu.*

La seconde partie est un récit de l'institution, avec pain et une deuxième coupe, qui présente avec

¹ Maurice Goguel, *Marc*, pp. 261, 262 ; *Euch.*, pp. 107, 108 ; Joh. Weiss, *Schriften*, II, p. 391 ; Lobstein, *la Doctrine de la Sainte-Cène*, p. 26.

Le récit de Paul 1 Cor. 11, 23b-25 une remarquable affinité :

LUC	PAUL
19 καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέ- γων. τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	23 ... ἔλαβεν ἄρτον 24 καὶ εὐχαριστήσας, ἔκλασεν καὶ εἶπεν τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
20 Καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως. μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐχυνόμενον	25 Ὁσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡς ἄκις ἐὰν πί- νῃτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν

II. — Avant d'aborder la question des rapports de nos quatre textes entre eux, il faut nous arrêter devant les formes différentes du texte de Luc. On peut en distinguer six :

- 1° texte alexandrin : $\aleph$, A, B ;
- 2° texte occidental : D ;
- 3° texte syriaque I : Syrsin ;
- 4° texte de la Peschitto ;
- 5° texte syriaque II : Syrcur ; *velus itala* b, e ;
- 6° texte de Marcion.

Nous empruntons à Maurice Goguel le tableau synoptique de ces six textes ¹.

¹ Maurice Goguel : *Euch.*, pp. 109 et ss.

I

[N: A. B. C. (01. 02. 03. 04)]

15. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκ ἔστι μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17. καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστίας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτοὺς. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. 19. καὶ λαβὼν ὅσπον εὐχαριστίας ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως μετὰ τὸ δειπνῆσαι· λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

Le texte critique est celui de Tischendorf.

I

[N. A. B. C. (01. 02. 03. 04)]

15. Et il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir, 16. car, je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu. » 17. Et tenant une coupe, ayant rendu grâce, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous, 18. car je vous le déclare, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. » 19. Et prenant du pain, ayant rendu grâce, il le rompit et le leur donna en disant : « Ceci est mon corps donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi. » 20. et [avec] la coupe [il fit] de même après le repas, disant : « Cette coupe [est] la nouvelle alliance en mon sang versé pour vous. »

II

[D (05) a d ff² i 1]

15. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς· ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγω γὰρ ὑμῖν· οὐκ ἔστι μὴ φάγωμαι ἀπ' αὐτοῦ ἕως ὅτου καινὸν βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17. καὶ δεξιόμενος τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας· εἶπεν· λάβετε τοῦτο διαμερίσατε ἑαυτοῖς. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν· ἀπὸ τοῦ νῦν οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἔλθῃ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 19. καὶ λαβὼν ὅσπον εὐχαριστήσας ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου.

II

[D. (05). a d ff² i 1]

15. Et il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir, 16. car, je vous le dis, je n'en mangerai plus jusqu'à ce que j'en mange de nouveau dans le Royaume de Dieu. » 17. Et tenant une coupe, ayant rendu grâce, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous, 18. car je vous le déclare, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. » 19. Et prenant du pain, ayant rendu grâce, il le rompit et le leur donna en disant : « Ceci est mon corps. »

III

[Syriaque du Sinai¹]

15. εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιθυμία ἐπεθύμησα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πάσχα πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἀπ' ἄρτι οὐ [μὴ?] φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 19. καὶ λαβὼν [τὸν?] ἅρτον εὐχαριστήσας ἐπ' αὐτῷ ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου ὃ ὑπὲρ ὑμῶν δίδωμι. Οὕτως ποιεῖτε [εἰς?] [τὴν?] ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ μετὰ τὸ δειπνῆσαι. 17. δεξιόμενος (οὐ λαβὼν) [τὸ?] ποτήριον εὐχαριστήσας ἐπ' αὐτῷ εἶπεν· λάβετε τοῦτο· διαμερίσατε εἰς ἑαυτοὺς. 20. τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμα μου, διαθήκη καινῇ. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἀπὸ τοῦ νῦν οὐ [μὴ?] πῖω ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦτου ἕως ὅτου ἔλθῃ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

¹ Reconstitution du texte grec proposée, par MERRX, *Die vier Evangelien*, II, 2, p. 434 s.

III

[Syriaque du Sinai]

15. Il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger la Pâque avec vous avant de souffrir, 16. car, je vous le dis, à partir de maintenant je n'en mangerai plus jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit accompli. » 19. Et prenant du (ou le) pain, ayant rendu grâce sur lui, il le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps que je donne pour vous, faites ainsi en mémoire de moi. » 20. Et après le repas, 17. tenant (ou prenant) la coupe et ayant rendu grâce sur elle, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous. 20. Ceci est mon sang, l'alliance nouvelle. 18. Je vous dis, en effet, qu'à partir de maintenant, je ne boirai plus de ce fruit jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. »

IV

[Syriaque de Cureton
b. e.]

15. εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιθυμία ἐπιθυρήσα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πᾶσχα πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἀπ' ἄρτου οὗ [μή?] χάρις αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ λαθὼν [τόν?] ἄρτον εὐχαριστήσας ἐπ' αὐτῷ ἐκλίπεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τούτῳ ἔστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Οὕτως ποιεῖτε εἰς [τὴν?] ἐργὴν ἀνάμνησιν. 17. καὶ ὁξυνομήν (οὐ λαθὼν) [τόν?] ποτήριον εὐχαριστίας ἐπ' αὐτῷ εἶπεν· λαθεῖτε τούτο, διὰ τοῦτο κατατίθετε ἐν ἑαυτοῖς. 18. λέγω ὑμῖν ὅτι ἀπὸ τοῦ νῦν οὗ [μή?] πῶ ἀπὸ τοῦ γένους τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἔλθῃ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

¹ Reconstitution du texte grec proposée par MEXX, *Die vier Evangelien*, II, 2, p. 434 s.

IV

[Syriaque de Cureton
b. e.]

15. Il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger la Pâque avec vous avant de souffrir. 16. car, je vous le dis, à partir de maintenant je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu. » 19. Et prenant du (ou le) pain, ayant rendu grâce sur lui, il le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps pour vous, faites ceci en mémoire de moi. » 17. Et tenant (ou prenant) la (ou une) coupe, ayant rendu grâce sur elle, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous. 18. Je vous dis qu'à partir de maintenant je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. »

V

[Peschitto ¹]

15. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς· ἐπιθυμία ἐπιθυρήσα τούτο τὸ πᾶσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ἀπ' ἄρτου [μή?] χάρις αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ λαθὼν [τόν?] ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλιπεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τούτο ἔστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς [τὴν?] ἐργὴν ἀνάμνησιν. 20. Καὶ ὡσαύτως καὶ ἐπὶ τῷ ποτήριῳ μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι εἶπεν· τούτο τὸ ποτήριον διὰ θανάτου καὶνῆ, ἐν τῷ αἵματι μου (οὐ ἐμὲ αἵματι τῷ (οὐ τὸ) ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον (οὐ ἐκχυννόμενον).

¹ Reconstitution du texte grec proposée par MEXX, *Die vier Evangelien*, II, 2, p. 434 s.

V

[Peschitto]

15. Et il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. 16. Je vous dis en effet qu'à partir de maintenant je n'en mangerai plus avant qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu. » 19. Et prenant le (ou du) pain et ayant rendu grâce il le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi. » 20. Et de même sur la coupe, après le repas, il dit : « Cette coupe [est la] nouvelle alliance en mon sang versé pour vous. »

VI

[Marcion]

15. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς· ἐπιθυμία ἐπιθυρήσα τούτο τὸ πᾶσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν. οὐ μὴ πῶ ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. 19. καὶ λαθὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἐκλίπεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τούτο ἔστιν τὸ σῶμά μου.

15. Et il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. 18. Je vous le dis, en effet : à partir de maintenant je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. » 19. Et prenant le pain, ayant rendu grâce, il le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps. »

La comparaison de ces six textes montre que :

- 1° Les versets 19 b-20 (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, etc.) se trouvent dans le texte alexandrin (I),
- 2° mais manquent dans le texte occidental (II) ;
- 3° le verset 20 manque dans la Peschitto (IV) et chez Marcion (VI) ;
- 4° les versets 17 et 18 manquent dans le texte syriaque de Cureton (V) et dans les manuscrits latins b, e ;
- 5° les versets 16 et 17 manquent chez Marcion (VI) ;
- 6° le texte syriaque du Sinaï (III) place le v. 19 après le v. 16, 17 entre 20 a et 20 b, 18 après 20 b.

Auquel de ces types donner la préférence ? L'opinion des critiques s'est arrêtée en particulier à deux formes de texte : la forme alexandrine I et la forme occidentale II¹. Les tenants du texte occidental, parmi lesquels le vieux patriarche des études sur le Nouveau-Testament, B. Weiss, allèguent que la suppression des versets 19 b-20 n'aurait eu aucune rai-

¹ Pour le texte alexandrin : Tischendorf ; Merx II, 2, pp. 432 ss. ; Holtzmann, *Synoptik*, p. 409 ; Jülicher, *Zur Geschichte...*, p. 235 ; *Real Encycl. Herzog* I, p. 33 ; Schweitzer, *Das Abendm.* I, p. 46 ; Schmiëdel, *Neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendm.* ; in *Prot. Monatshefte* III, IV, 1899, p. 125 ; W. Bauer, *Das Leben Jesu...*, p. 165 ; Batiffol, *Euch.*, p. 26-28 ; Jean Réville, *Euch.*, pp. 100-102 ; H. Monnier, *la Mission histor. de Jésus*, p. 306 ; Maurice Goguel, *Euch.*, p. 114, etc.

Pour le texte occidental Westcott-Hort, *Appendix ad The New-Testament in the original Greek*, p. 63 ; Nestle, *Einführ.*, p. 229 ; Meyer-B. Weiss, pp. 616-617 ; Joh. Weiss, *ält. Evang.* p. 293 ; Blass, *Theol. Studien; Ev. secundum Lucam*, p. 98 ; Brandt, *Evang. gesch.*, p. 301 ; Gardner, *Lord's supper*, p. 27 ; *Handb. Lietzmann*, III. p. 131 ; Wellhausen, *Ev. Lucae*, p. 121 ; Loisy, *Ev. Syn.* I, p. 160 ; II, p. 528 ; Barbier, *la signification primitive de la Ste-Cène*, p. 24, etc.

son plausible (*einfach undenkbar*), d'autant moins que ces versets se retrouvent sous une forme presque identique dans Marc-Matthieu et Luc. Au contraire, l'interpolation de 19 b-20, d'après 1 Cor. 11, 23 b-25 s'expliquerait aisément ¹. Dans ce cas le problème se formulerait ainsi : comment d'un texte où seraient combinés les éléments de Marc et de Paul a pu dériver la forme raccourcie du texte occidental ?

Merx a soumis le récit synoptique de l'institution à une critique extrêmement minutieuse, sur la base d'une comparaison des données évangéliques et pauliniennes avec le rite de la pâque juive ². Sans entrer dans les détails du rituel juif, que l'on trouvera dans des ouvrages spéciaux ³, il ne sera pas inutile de mettre en regard les divers moments de la pâque juive avec ceux qui sont mentionnés dans les deux relations de la cène, chez Marc-Matthieu et chez Luc.

Les choses se présentent comme suit : ⁴

¹ *Idem* Joh. Weiss, *ält. Evang.*, p. 296.

² *Mischna, Pesach*, 10. Cf. Merx II, 2, pp. 416 ss.

³ Chwolson, *Das letzte Passamahl*; Merx II, 2, pp. 416 ss.; Loisy. *Ev. Syn.* II, pp. 518, 519. Toutes les monographies sur l'eucharistie contiennent une description de ce rituel.

⁴ Nous donnons ce tableau synoptique d'après les renseignements de Merx II, 2, pp. 428-429.

RITUEL JUIF -	MATTH.-MARC	LUC
A. — Préparation. Formule d'introduction. Première coupe. Distribution des pains sans levain et de la laitue.	A.	A.
B. — Le Repas.	B.	B.
I. Introduction liturgique :	I.	I.
a) Les convives s'asseoient. On remplit la deuxième coupe.	a) Jésus se met à table avec les disciples (vv. 21, 18).	a) Jésus se met à table avec les disciples (v. 14). Introduction (v. 15 s.): « J'ai vivement désiré, etc. ». Ayant pris une coupe, il dit : Prenez, partagez, etc. (v. 17 s.).
b) Second hors-d'œuvre (persil).	b)	
c) On rompt les pains en disant : « Voici le pain de misère que nos pères ont mangé en Egypte, etc. »	c) Pendant qu'ils mangeaient, prenant du pain il dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps ».	c) Prenant du pain, ayant rendu grâce, il le rompit et le leur donna, disant : Ceci est mon corps, etc...
d) Explication de Deut. 26 : 5-11.	d) (Jean 13, 4-12, donne ici la scène du lavement des pieds).	
e) Chant final : Psaume 113, 114.		
f) On boit la deuxième coupe.		
g) On rompt les pains, que l'on distribue avec des herbes amères, après s'être lavé les mains.		
II. Le repas se poursuit, conversation libre.	II. Cf. plus haut : pendant qu'ils mangeaient.	II. Contestation de prééminence, vv. 24-38 (?).
III. Après la célébration, actions de grâces.	III.	III. v. 20, après avoir soupé,
a) On remplit la troisième coupe.	a) prenant la coupe et ayant rendu grâces...	a) il fit de même pour la coupe (sans εὐχαριστίας) en disant :
b) Prière de remerciement pour la nourriture.		
c) On boit la troisième coupe.	c) ceci est mon sang, de l'alliance...	c) ceci est la coupe, c'est la nouvelle alliance (nettement opposée à Ex. 24, 8).
d) On remplit la quatrième coupe.		
e) Chant : Ps. 115-118.	e) ὑμνήσαντες vv. 26, 30 (la coupe a été distribuée avant le chant).	Le chant manque.
f) Bénédiction chantée : Ps. 23 ou 136.		
g) On boit la quatrième coupe.		
IV. Après la fête, les convives restent ensemble.	IV. Ils sortirent pour aller à la montagne des Oliviers, vv. 26, 30, et arrivent à Gethsémané, vv. 32, 36.	IV. Et étant sorti, il s'en alla à la montagne des Oliviers, et les disciples l'accompagnaient, v. 39 (Gethsémané n'est pas nommé).

Il se trouve qu'en réunissant les données de Luc avec celles de Marc-Matthieu, on possède une reproduction fidèle du rituel juif, dans lequel seule la spiritualité (allusion à la délivrance d'Egypte) a été modifiée pour inaugurer une nouvelle économie religieuse¹ : les convives prennent place à la table, immédiatement après, on distribue la coupe avec des hors-d'œuvres (*antipasto*). Ensuite, avant de manger l'agneau pascal, on distribue le pain. Après le repas, on fait circuler la coupe, qui correspond à la troisième coupe du rituel juif. Matthieu et Marc ajoutent le chant². Au point de vue du sens de la cérémonie, le parallélisme est aussi frappant : le moule subsiste, mais on y coule un symbolisme nouveau ; le « pain de misère » est remplacé par le pain qui figure le corps brisé du fondateur de la nouvelle alliance ; à la place de la troisième coupe, qui suivait la prière pour l'avènement du royaume messianique, on a introduit la coupe qui figure le sang versé par le fondateur de la nouvelle alliance ; et ce moment, en particulier, marquait la rupture avec l'ancien ordre de choses (Exode 24, 8) ; le dernier repas de Jésus inaugure une symbolique absolument nouvelle, à laquelle Paul a donné son expression achevée (1 Cor. 10, 16) et qui a nettement marqué la théologie johannique (Jn. 6, 35, 49, 53, etc.). Dans la suite, elle perdit de sa spiritualité ; Ignace parle de *φάρμακον ἀθανασίας*³, et

¹ Merx II, 2, p. 430.

² Il convient de dire, cependant, que le terme employé n'indique pas nécessairement le chant du Hallel, mais qu'il peut avoir un sens général.

³ *Ad Ephes.* 20.

l'on sait à quelles matérialisations elle aboutit dans l'Eglise. La première correction dogmatique apportée au texte de l'institution, l'a été dans le texte de Matthieu où l'on trouve à la place de εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν de Paul εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, qui a passé dans le groupe de Ferrar, et dans les versions sahidique et memphitique. En ce qui concerne les récits synoptiques, ils donnent tous une représentation incomplète de la scène de l'institution, mais Luc, qui mentionne la coupe *avant* le pain garde encore le contact avec le rituel juif, tandis que Matthieu et Marc ont une forme abrégée, et conforme au rite eucharistique des premières communautés chrétiennes ¹. Il s'ensuit que le récit de Luc serait le produit de la combinaison de deux traditions, combinaison qui aurait pour résultat d'assimiler le dernier repas de Jésus à un repas pascal, ce qui n'est pas le sens de la tradition primitive qui considère ce repas comme un repas ordinaire. La donnée chronologique 22, 1 appartient à la tradition la plus récente. Bernard Weiss a fort bien montré que la parole sur le vin n'a pu se constituer que dans des cercles où l'on espérait encore l'établissement d'un royaume messianique terrestre ² : les versets 16 et 18 sont bien indépendants de Marc 14, 25, car le γένημα τῆς ἀμπέλου désignait certainement le vin pascal, et le contexte de Marc est en contradiction avec cette désignation toute locale. Chez Luc il n'est pas question d'un vin nouveau que Jésus aurait bu, en symbole de félicité, au

¹ Merx II, 2, p. 432; Schweitzer, *Das Abendmahl* I, p. 46.

² B. Weiss, *Quellen*, p. 216.

repas du Royaume de Dieu, mais du « fruit de la vigne » dont il venait de boire au repas qui l'avait réuni avec ses disciples.

Les tenants du texte occidental s'expliquent comme suit la filiation des diverses formes. Le premier moment, en partant du type II où manquent 19b-20, serait marqué par les manuscrits latins b, e dans lesquels aurait été opérée la transposition des vv. 17, 18 et 19 afin de conformer l'ordre du pain et de la coupe à l'ordre donné par les autres autorités du texte. Ensuite, la version syriaque de Cureton aurait complété au moyen de 1 Cor. 11, 24 les paroles relatives au pain. La version syriaque du Sinaï représenterait un troisième moment en complétant les paroles relatives à la coupe par des interpolations dérivées en partie de Marc et de Matthieu, mais surtout de 1 Cor. 11, 25. Les diverses étapes du texte seraient donc : II, IV b, e, V Syrcur, III, I¹. Mais se représente-t-on après cette série d'étapes un copiste se mettant en opposition nette avec la pratique liturgique, en introduisant une seconde coupe²? L'hérésie n'eut pas été tolérée. Prétendre que, dans la pensée du copiste, la première coupe (v. 17) ne faisait pas partie de la cène proprement dite, et que la seule coupe institutionnelle, pour lui, était la seconde, c'est lui imputer fort arbitrairement un sectionnement du texte qui équivalait pour lui soit à ne regarder pour authentiques que les paroles de Jésus consignées dans la seconde partie, impossible hérésie,

¹ Sanday, *Outlines of the Life of Christ*, p. 159.

² Jean Réville, *Euch.* p. 100; Maurice Goguel, *Euch.* p. 113.

soit à supposer une pâque anticipée, distincte de la cène proprement dite — ce qui eut été prêter à ce copiste une mentalité contemporaine. De plus, on ne s'expliquerait pas qu'un texte aussi gravement remanié ait pu prévaloir dans la presque totalité des grands manuscrits ¹.

Au contraire, en partant du texte alexandrin, la genèse des cinq autres types s'explique facilement ² : *Syrsin.* (III), *Syrcur.* (IV) et la *Peschitto* (V) réduisent les deux coupes à une seule, III et IV par transposition, V par suppression ; l'accord des types III et IV avec le type I pour tout le reste du récit est une preuve que ce type I leur est antérieur. Le texte occidental (II) n'a pas la deuxième coupe, mais rapporte à la première coupe les paroles qui dans III et IV sont prononcées par Jésus à l'occasion de la seconde : ἕως οὗτος ἔλθῃ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, transposition qui l'oblige à laisser tomber τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου. La *Peschitto* (V) fait disparaître la première coupe, non la seconde, de même *Marcion* (VI). Cette espèce d'unanimité dans le procédé révèle bien tout le travail de réflexion auquel a donné lieu

¹ Il faut mentionner ici la théorie intermédiaire de Spitta (*Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, pp. 295-300) qui tient le v. 20 seul pour une interpolation postérieure, à cause de l'absence de la formule « faites ceci en mémoire de moi ». Mais puisque d'après Spitta cette interpolation a été faite sous l'influence de 1 Cor. 11, 25, comment expliquer que l'interpolateur ait précisément omis la répétition de la formule que Paul est seul à avoir ? Depuis, Spitta s'est rallié à la théorie du texte occidental. Cf. *Synopt. Grundschr.* p. 375. Inversement, Blass (*Theol. Studien*) suivi par Wellhausen (*Ev. Lucae* p. 121) rejettent l'originalité du v. 19.

² Sur l'hypothèse de Zahn qui se prononce pour la priorité du type IV (*Einl. II*, p. 360) voir Maurice Goguel, *Euch.*, pp. 113, 114.

la mention des deux coupes¹; non seulement on aura voulu uniformiser le récit de Luc avec la pratique liturgique et les récits testamentaires parallèles, mais encore effacer dans ce récit les vestiges encore apparents du rituel pascal; puisqu'il était bien entendu que le règne de la grâce avait aboli le règne de la loi².

Nous tenons donc la forme alexandrine pour la forme primitive du texte de Luc.

III. — Cette question préalable résolue, il nous faut confronter le texte de Luc avec les deux autres relations de la cène : celle de Marc³ et celle de l'apôtre Paul. En d'autres termes, le dernier repas de Jésus a-t-il été un repas pascal (Luc) ou non (Marc-Paul) ?

Considérons d'abord les éléments du récit de Marc qui pourraient être invoqués en faveur du repas pascal. Nous n'avons pas à tenir compte du récit de la préparation (14, 12-16) qui, nous l'avons vu, appartient à une couche rédactionnelle postérieure. Il reste la parole Marc 14, 24 : τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης, et la notice terminale Marc 14, 26 καὶ ὑμνήσαντες ἔξῃλθον... Est-on en droit de s'appuyer sur ces paroles pour voir dans le dernier repas un repas pascal ? Nous ne le pensons pas. Il y a peut-être⁴

¹ A. Schweitzer, *Abendm.* I, 46 : « Die Entstehung des Abendmahlsberichtes des Cod. D beruht auf Reflexion ».

² Merx, II, p. 438; Schweitzer, *Abendm.* I, pp. 50 et ss.; Spitta, *Synopt. Grunds.* p. 380.

³ Nous avons vu que Matthieu est secondaire et dépend de Marc.

⁴ Henri Monnier, *la Mission historique*, p. 315; Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie* I, p. 298.

un rapport entre le *sang de l'alliance* et Exode 24, 4-8 : « Après avoir fait immoler des taureaux, Moïse prit le livre de l'alliance, et, aspergeant le peuple du sang des holocaustes prononça ces paroles : « Voici le sang de l'alliance que l'Eternel a faite avec vous » ; mais si ce rapport était établi, cela exclurait par le fait l'analogie avec le repas pascal, où l'élément constitutif était l'agneau immolé, et où le vin ne jouait qu'un rôle accessoire. On n'est pas plus fondé à voir dans les hymnes mentionnés à la fin du repas un rappel du chant du *Hallel* qui terminait le repas pascal ; le terme *ὑμνήσαντες* est un terme général qui ne s'applique pas exclusivement à un chant rituel ; et d'ailleurs, Luc qui fait de la cène un repas pascal, est le seul à ne pas mentionner ce détail. Comment aurait-il omis un argument aussi important pour sa représentation des choses ? Par contre, tous les détails du récit de Marc vont contre l'hypothèse du repas pascal. Il y a d'abord l'omission décisive de l'agneau pascal ¹ et du caractère commémoratif national du banquet ² ; la place centrale est donnée au pain (*ἄρτος*), et cet *ἄρτος* est bien distinct des *ἄζυμα* qui étaient un des éléments rituels de la pâque (massôt) et qui sont mentionnés dans les données chronologiques des évangélistes ; il n'y a donc pas là une confusion involontaire, ou une traduction à l'usage des hellénisants. Aucune allusion non plus à l'ordre de circulation symbolique des quatre coupes. Jésus, pour

¹ Spitta, *Die urchristlichen Traditionen...*, p. 238 ; Brandt, *evang. Gesch.*, p. 294 ; Maurice Goguel, *Euch.*, p. 63.

² Jean Réville, *le quatrième Evangile*, p. 288.

la bénédiction du pain, se conforme à l'usage, tel qu'il était pratiqué dans les repas ordinaires : la bénédiction précède la rupture du pain. alors que dans la célébration de la pâque, il était spécialement recommandé d'intervertir cet ordre¹. Ainsi il apparaît bien que la représentation des choses chez Marc exclut l'idée que Jésus aurait célébré la pâque juive lors de son dernier repas.

Au contraire chez Luc, le caractère pascal est nettement déterminé. Si l'on veut bien se rapporter à la comparaison faite plus haut entre la marche du rituel pascal et la marche du récit de Luc, on remarquera leur conformité. La deuxième coupe est nettement séparée de la première : μετὰ τὸ δειπνῆσαι, ce qui correspond bien à l'ordre liturgique juif, dans lequel, entre la 3^e et la 4^e coupe, il était défendu de boire. Toute la disposition du repas — coupe — pain — coupe — correspond au rituel juif à partir de la troisième coupe. On allègue, il est vrai, l'ordre de la 1^{re} épître aux Corinthiens 10, 16 : τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας... τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, et celui de la *Didachè* IX : οὕτως εὐχαριστήσατε· πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου... περὶ τοῦ κλασματός; mais dans le passage en question, Paul « est certainement influencé par une tradition extérieure à sa pensée »² et l'origine judéo-chrétienne de la *Didachè* ne nous permet pas de nous étonner que l'on y retrouve l'ordre pascal. Deux hypothèses peuvent donc être suggérées pour

¹ Spitta (*Die urchristl. Tradit.*, p. 238) cite *Mischna, Berakoth* VI, 1, 39 : *benedicit paterfamilias et POSTEA frangit.*

² Maurice Goguel, *Euch.*, p. 169, après Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 26.

expliquer l'origine du récit de Luc : ou bien Luc aurait modifié le récit du repas chez Marc de façon à le conformer à un repas pascal, ou bien il aurait utilisé, ici, une source particulière dans laquelle le dernier repas de Jésus était considéré comme un repas pascal.

Ce qui nous incline en faveur de cette dernière hypothèse, c'est la déclaration de Jésus qui ouvre le récit de la Cène chez Luc, et qui n'a de parallèle nulle part ailleurs : « J'ai vivement désiré manger cette pâque avec vous avant de souffrir, car je vous déclare, je n'en mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu ». Le sens de cette déclaration nous paraît clair ; τὸ πᾶσχα φαγεῖν doit se rapporter non au repas que Jésus va prendre immédiatement après avec ses disciples ¹ ce qui serait contradictoire au plus haut chef, mais à la pâque juive ; « manger la pâque » c'est manger l'agneau pascal ². Le sens de tout le contexte est que Jésus a vivement désiré célébrer la pâque avec ses disciples mais qu'il en a été empêché ³.

En exprimant son vif désir, Jésus donne son motif : λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τ. β. τ. θ. Il motive de même son ordre

¹ Comme le pense Meyer-B. Weiss, p. 632 ; Loisy, *Ev. synopt.* II, p. 526.

² Spitta : *synopt. Grundschr.* p. 277.

³ Burkitt-Brooke, *Saint-Luke XXII, 15-16, what is the general meaning? in The Journal of theol. stud.* 1908, July, p. 569-572. Cette hypothèse confirmerait la tradition johannique. Harnack dans *Theol. Literaturzeit.* 1909, col. 49, lui a accordé sa faveur. Ce serait donc, d'après les théologiens anglais, le 14 Nisan premier soir que Jésus se serait présenté pour le repas pascal.

de se partager la coupe qu'il vient de bénir : *λάβετε... διαμερίσατε...* λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω, etc. Jésus renonce donc à son vin comme il a renoncé à manger la pâque. Les deux déclarations ont le même ton résigné. Les choses se présentent tout autrement pour la seconde coupe ; il la distribue, est-il dit, *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, ce qui contredit ce qui a été dit auparavant de la renonciation de Jésus. Nous aurions donc là une autre tradition qui se serait glissée à cet endroit, et qui viendrait en surcharge (vv. 19, 20), car on attendrait après la double renonciation une explication de la tristesse de Jésus. Or, les versets 21-23 sur l'annonce de trahison reprennent bien l'enchaînement interrompu par 19, 20 : Jésus est affligé de devoir renoncer à la joie qu'il s'était promise à cause de la trahison d'un des Douze. Marc et Matthieu ont placé la parole sur le traître au début de leur relation, interversion qui ne nous semble pas en faveur de leur priorité en ce qui concerne la péricope de la trahison ; cette déclaration arrivant au début du repas, le fil de l'enchaînement se trouve brisé. Nous croyons donc pouvoir reconnaître dans le récit de Luc la combinaison des deux traditions : l'une, probablement d'origine judéo-chrétienne, dans laquelle le repas de Jésus était un repas pascal vv. 15-18, 21-23, et une autre tradition, 19-20, qu'il nous reste à identifier.

IV. — La parenté des vv. 19-20 avec le récit de I Cor. 11 est évidente. Les éléments que Luc possède en supplément sont :

1^o ἔδωκεν αὐτοῖς (ἄρτον).

2^o τὸ (αἷμα) ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

Paul seul a la déclaration : τοῦτο ποιεῖτε ὡς ἄκρις ἐὰν πίνητε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. La première des variantes n'a guère d'importance ; la tradition orale à laquelle Paul emprunte son récit a pu fort bien ne relever que les paroles institutionnelles ; le geste de Jésus est tout à fait accessoire. La mention du sang « répandu pour vous » est manifestement empruntée à Marc 24¹, comme le prouve la construction grammaticale ; Luc en effet rapporte ces mots à un datif ἐν τῷ αἵματι μου, ce qui est incorrect alors que chez Marc ils se rapportent au nominatif². Quant à la troisième variante qui n'a d'analogie dans aucun des trois évangélistes, on peut l'attribuer au désir de Paul d'introduire un parallèle rythmique entre les paroles sur le pain et les paroles sur la coupe. Nous ne croyons pas à l'utilisation du texte de Paul par Luc, bien que la chose fût chronologiquement possible ; il n'y avait pas de raison en effet pour Luc de laisser tomber 25b où Jésus répète l'ordre « faites ceci en mémoire de moi chaque fois que vous en boirez ». Il est plus probable que Luc s'est inspiré de la tradition reproduite par Paul, et qu'il devait connaître sous sa forme orale. Le parallélisme de Marc s'expliquerait par le fait que Marc reproduit le type des paroles de

¹ Spitta, *Die urchristlichen Traditionen...* p. 297. Maurice Goguel, *Euch.* p. 122.

² Zahn (*Einl.* II, p. 360) a fait de cette incorrection de Luc un argument contre la priorité du texte alexandrin. Cf. Maurice Goguel, *Euch.* p. 114.

l'institution, tel qu'il circulait dans les communautés pagano-chrétiennes aux environs de l'an 60 ¹.

20. — Annonce de la trahison.

Luc 22, 21-23. — Marc 14, 18-21. — Matth. 26, 21-25.

cf. Jean 13, 21-30.

Nous avons vu, à propos de la péricope précédente, que Luc avait respecté l'enchaînement primitif tandis que Marc et Matthieu l'avaient brisé en plaçant l'annonce de la trahison avant le repas. Ce récit vient chez eux en surcharge ² comme le montre le rappel de *καὶ... ἐσθίοντων* (Mc 18, Mtt. 21) qui ouvrait le récit de l'institution. Si, comme nous l'avons vu, dans le récit de Luc le v. 21 se soude au v. 18, la perspective retrouve sa véritable lumière, et notre péricope donne l'explication de la mélancolie de Jésus qui renonce à participer au repas qu'il avait vivement espéré; la particule *πλὴν* a ici un sens explicatif et corrélatif, comme dans Luc 10, 14, Matth. 11, 22, 24, et non un sens restrictif (au reste, d'ailleurs, toutefois) comme le pensent la plupart des traducteurs. L'épisode est raconté beaucoup plus brièvement chez Luc; les paroles de Jésus ne

¹ Joh. Weiss, *ält Evang.*, p. 297. Voir égal^t Brandt, *evang. Geschichte*, p. 292.

² Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 515.

Il faut noter ici l'intéressante remarque de Maurice Goguel qui observe que le récit de Jean est un effort pour résoudre la contradiction entre les récits de Marc et de Luc, qui contiennent une annonce de la trahison sans désignation du traître, et le récit de Matthieu qui suppose une désignation expresse de Judas. (*Sources...*, p. 59.).

sont pas interrompues par une question des disciples. « En effet, dit Jésus, voici, la main de celui qui me livre est avec moi, à table ; parce que le Fils de l'homme s'en va, selon ce qui a été décrété. Mais malheur à cet homme par qui il est trahi ! Et eux se mirent à se demander les uns aux autres quel pouvait être celui d'entre eux qui allait faire cela. ». Dans Marc et Matthieu, Jésus annonce : « l'un de vous me trahira ». Très affligés par cette révélation, les disciples demandent à Jésus *l'un après l'autre* (εἰς κατὰ εἰς) : « est-ce moi ? ». Mais Jésus ne désigne pas nettement le coupable, et reprend sous une autre forme sa première déclaration : c'est l'un des douze, un de ceux qui trempent avec lui dans le plat. Matthieu, qui aime à dramatiser, n'a pas vu qu'il poussait le récit à une impossibilité en désignant le traître : ὁ ἐμβάψας... οὗτός με παραδώσει, puisqu'au v. 25 Judas lui-même pose la question : « est-ce moi ? ». Mais le décret divin s'accomplira ; quant à celui par qui le Fils de l'homme est trahi, malheur à lui ; il aurait mieux valu pour lui qu'il ne fût pas né. A ce récit, Matthieu ajoute la réponse de Jésus à la question de Judas : « Rabbi, est-ce moi ? » : σὺ εἶπας.

Il n'y a pas de doute que la forme abrégée de Luc soit la forme primitive ¹ : Marc v. 18 ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ est visiblement inspiré de la source qui a fourni Luc v. 21 μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης. La malédiction

¹ Joh. Weiss, *ält. Evang.* p. 293 ; Spitta, *synopt. Grundschr.* p. 381 ; Meyer-B. Weiss, 8^e édit. Contre Loisy, *Evang. syn.* II, p. 516 ; Meyer-B. Weiss, 6^e édit., p. 634 ; Maurice Goguel, *Marc.* p. 260.

du traître Mc 21 *b* καὶ ὁν ἄνθρωπον, etc., est plus indiquée dans la bouche de l'église que dans celle de Jésus ¹.

Les contradictions et la dramatisation du récit de Matthieu dénotent son caractère secondaire par rapport à Marc. Tels qu'ils sont constitués, les récits de l'annonce de la trahison, y compris celui du quatrième évangile qui essaie de remédier à la contradiction de Matthieu, ne permettent pas d'éclaircir la question controversée si Judas assistait à la cène. Il est peu probable qu'aucun de nos récits reproduise exactement la tradition primitive ²; Luc est celui qui, pour nous, s'en rapproche le plus. La corrélation qui existe entre son récit et le récit de l'institution nous incline à penser que l'annonce de la trahison appartient à la même source judéo-chrétienne qui lui a fourni le récit de la cène. Peut-être faut-il attribuer la malédiction οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκεῖνῳ δὲ οὗ παραδίδοται à une réminiscence de la source des Discours (cf. Matth. 18, 7; Luc 17, 1). Le v. 23 serait une note rédactionnelle.

21. — La dispute de prééminence.

Luc 22, 24-30. — Marc 10, 35-45. — Matth. 20, 20-28.

Matth. 19 28.

Luc donne ici le récit d'une contestation qui se serait élevée entre les disciples à qui serait regardé

¹ Spitta, *syn. Grundschr.*, p. 381.

² Spitta pense que Luc reproduit le « Grundschrift » primitif (*synopt. Grundschr.*, pp. 381-383). Il n'y a aucun doute qu'une tradition orale se soit fermement constituée au sujet de la trahison du Christ par l'un des Douze.

comme le plus grand. Le préambule (v. 24) est suivi de deux paroles de Jésus qui manquent chez Marc et Matthieu : l'une, 25-27, montre la véritable grandeur dans le service ; l'autre, 28-30, attribue le royaume aux disciples qui seront assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. Ces paroles étant réunies arbitrairement, nous les étudierons séparément, et nous essayerons de les rattacher à leur contexte primitif.

La première partie de la péricope a une parenté indéniable avec la péricope de la demande des fils de Zébédée (Mc 10, 35-45 ; Matth. 20, 25-28). Les disciples Jacques et Jean (Matth. dit leur mère) demandent à Jésus de leur réserver une place dans son royaume, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche. Avant de leur répondre, Jésus leur demande s'ils boiront la coupe que lui-même doit boire et s'ils seront baptisés du même baptême. Sur leur réponse affirmative, Jésus confirme leur déclaration, mais quant à la demande spéciale qu'ils viennent de formuler, le droit de disposer des places du Royaume ne lui appartient pas. Les autres disciples, ayant entendu la demande des Zébédéides, s'indignent, et Jésus donne à tous une leçon d'humilité dont les termes sont à peu près identiques dans la péricope de la préséance que Luc a localisée au cours du repas :

MARC 10

Vous savez que ceux qu'on
regarde
comme chefs des nations les
tiennent soumises
et que leurs princes
exercent le pouvoir sur elles.

Or, il n'en est pas ainsi
pour vous.

Mais celui qui voudra de-
venir grand parmi vous

sera votre serviteur.

Et celui de vous qui voudra
être le premier sera l'esclave
de tous

Car le Fils de l'Homme
n'est pas venu afin d'être
servi, mais afin de servir et
de donner sa vie comme ran-
çon pour plusieurs.

LUC 22

Les rois des nations les
tiennent soumises.

et ceux qui ont pouvoir sur
elles sont appelés bienfai-
teurs.

Qu'il n'en soit pas ainsi de
vous.

Mais que le plus grand
parmi vous
soit comme le plus jeune,
et le chef comme celui qui sert.

Car qui est le plus grand,
de celui qui est à table ou de
celui qui sert ?

N'est-ce pas celui qui est à
table ?

Et moi, au milieu de vous,
je suis comme celui qui sert.

Harnack ¹ a supposé que Luc aurait omis de reproduire la demande des Zébédéides parce que la prophétie relative au martyre de Jean ne se serait pas réalisée.

Mais cela n'expliquerait pas la remarquable asso-
ciation d'idées entre les paroles de Jésus sur le
service et le cadre de la cène. Luc possède d'ailleurs

¹ *Lukas der Artz*, p. 96.

une autre dispute de préséance (9, 41-48) dans laquelle Jésus prend un enfant pour type d'humilité, et qui, celle-là, est incontestablement reproduite d'après Marc. On ne comprendrait pas que Luc ait opéré un déplacement de la péricope si l'enchaînement de Marc avait été original, d'autant moins que l'artifice de la liaison de notre morceau avec la péricope précédente n'échappera à personne ; il est très peu vraisemblable que les disciples, après avoir cherché qui était le traître, aient cherché qui, parmi eux, était le plus grand ¹. Le ἐγένετο δὲ καὶ de Luc 24 est un de ces points de suture particuliers à l'évangéliste dans son travail de combinaison. La tradition qu'il avait sous les yeux rentrait bien dans la perspective du repas, et il est probable qu'à l'origine, cette tradition se rapportait à un repas et non à la démarche des Zébédéides qui apparaît bien comme secondaire ². En effet, en se donnant comme exemple du serviteur, Jésus n'entend pas ce terme (ὥς ὁ διακονῶν) dans le sens pédagogique et éthique de Marc 45, Matth. 28 ³ ; il s'agit du serviteur domestique par opposition au maître qui est à table (ὁ ἀνακείμενος). Il est impossible de comprendre le v. 27 si Jésus n'avait pas été à table avec ses disciples, et s'il ne s'était pas chargé du service, idée qui lui était familière (Luc 10, 40 ; 17, 8). Le récit johannique du lavement des pieds (Jn. 13, 1-11) n'est pas seulement l'exemplification de cette notion du

¹ Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 242.

² Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 243 ; Maurice Goguel, *Marc*, p. 205 ; Wellhausen, *Ev. Marci*, p. 91.

³ Spitta, *synopt. Grundschr.*, p. 382.

service, mais le développement d'un épisode historique dont Jean aurait combiné deux traditions parallèles¹. C'est une de ces traditions que Luc aurait utilisée ici; mais tout en étant plus ancienne que la tradition suivie par Marc², son emplacement dans le cadre de la cène n'en constitue pas moins une interpolation³.

L'hypothèse d'une interpolation se trouve confirmée par la seconde partie de notre péricope, vv. 28-30; ces versets prolongent ce qui a été dit plus haut sur le prochain avènement du Royaume (vv. 16 et 18) et restent dans l'enchaînement de l'annonce de la trahison. « Quant à vous qui m'êtes restés fidèles » (v. 28) marque l'opposition entre ceux-là et Judas⁴; leur fidélité va recevoir sa récompense; l'image du repas est reprise et prolongée dans le Royaume; ἔσθητε καὶ πίνετε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου⁵. Nous avons toutes raisons de croire que nous sommes, avec les vv. 28-30, devant une tradition originale, provenant probablement de la source des Discours⁶ dans

¹ Spitta, *Das Johannesevang. als Quelle der Geschichte Jesu*, p. 220. Contre Maurice Goguel, *les Sources...*, p. 63.

² Maurice Goguel, *Marc*, p. 205.

³ Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 241.

⁴ Harnack (*Sprüche u. Reden*, p. 67) pense que de Matth. 19, 28 ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές... et de Luc 22, 28, 30 ὑμεῖς δὲ ἐστέ οἱ διαμεμενηγότες..., c'est Matthieu qui représente la forme originale, en s'appuyant sur le fait que διαμένειν n'est employé qu'une fois dans les Evangiles (Luc 1, 22) et que le pluriel πειρασμοὶ n'y paraît pas.

⁵ C'est forcer les textes que de voir dans διατίθεσθαι et διέθετό un rappel de la διαθήκη de l'institution (cf. Spitta, *Synopt. Grundsch.*, p. 382).

⁶ B. Weiss, *Quellen*, pp. 122-124. Merx, II, 2, p. 453 voit dans Luc 24-30 une combinaison de morceaux disparates.

laquelle la parole de Jésus avait le sens d'une promesse et non d'une remontrance, et qui, dans le texte primitif, se trouvait reliée à l'annonce de la trahison. Mais comme dans la source des Discours se trouvait une autre tradition que Marc a rattachée arbitrairement à la demande des Zébédéides, Luc aura mis bout à bout les deux traditions, coupant ainsi le fil entre le v. 22 et le v. 28.

22.. — Prédiction du reniement de Pierre.

Luc 22, 31-34. — Marc 14, 26-31. — Matth. 26, 30-35.

Cf. Jean 13, 36-38.

Les trois évangélistes racontent une scène dans laquelle, après une préparation différente, Jésus annonce à Pierre qu'il le trahira. Chez Luc, la prophétie est annoncée à table, tandis que chez Matthieu-Marc, la scène a lieu sur la route de Jérusalem au Mont des Oliviers. La différence est importante ; on ne l'explique pas simplement en disant que Jésus, en se rendant hors de la ville, n'avait aucune raison de se conformer aux prescriptions de l'Exode (12, 12) qui enjoignaient aux Israélites de demeurer chez eux pendant que l'ange du Seigneur exterminerait les premiers-nés des Egyptiens. Plus tard on trouvera le Christ non sur le mont des Oliviers, mais à Gethsémané (Mc. 32), sans qu'un arrêt ait été mentionné dans l'itinéraire. Or, la mention de Marc qui se trouve ici isolée se rencontre avec ce que Luc dit après la scène de la prédiction, v. 39 : et, étant sorti, il s'en alla, selon sa coutume, à la montagne des Oliviers. Il faudrait donc admettre

que Marc a eu sous les yeux la source dont dérive le texte de Luc¹.

En faisant sortir Jésus de la ville contre la prescription mosaïque, les deux premiers évangiles obligent à penser que le repas de Jésus n'était pas un repas pascal ; d'autre part, la mention des hymnes chantés au sortir de la cène pourrait faire penser à la deuxième partie du *Hallel*, auquel cas, le dernier repas eut été un repas pascal. Il est plus probable, comme nous l'avons dit plus haut, que ὑμνήσαντες doive ici être pris dans un sens général ; il n'en reste pas moins une contradiction qui pourrait faire penser à un retravaillement du texte de Luc. Toujours sur la route, d'après Marc-Matthieu, Jésus dit aux disciples qu'il sera pour eux une occasion de chute (Matt. ajoute *cette nuit*) ; et que la prophétie se réalisera : « Je frapperai le berger et les brebis (Matt. ajoute : du troupeau) seront dispersées. » (Zach. XIII, 7). Immédiatement après, Jésus ajoute qu'après sa résurrection, il les précédera en Galilée, ce qui s'ajuste assez mal à ce qui précède, et inclinerait à voir dans le verset 28 un fragment d'une autre source², sinon un *vaticinium ex eventu*.

A la place de ce préambule (Mc 26-28) Luc fait

¹ Spitta, *synopt. Grundschr.* p. 384. Maurice Goguel semble admettre une hypothèse analogue. « Il ne serait pas établi par là (hypothèse que le récit de Marc proviendrait des souvenirs de Pierre) que le commencement de la péricope ne vient pas d'une autre tradition. » *Marc* p. 267.

² Loisy, *Ev. Syn.* II p. 548 ; *Ev. et Egl.* p. 8. Maurice Goguel (*Marc* p. 266) pense au contraire, que, de bonne heure, on a dû, chaque fois qu'on mettait dans la bouche de Jésus une annonce de ses souffrances, y joindre une prédiction de son triomphe final.

adresser à Pierre, pendant le cours du repas, une parole qu'il est seul à reproduire : « Simon, Simon, Satan vous a demandés pour vous cribler comme on crible du blé ; mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point Toi donc, quand tu seras revenu (d'erreur ?), affermis tes frères. » Qu'après avoir reconnu la fidélité de ses disciples par opposition à la trahison de Judas, et leur avoir promis le royaume (vv. 29, 30) Jésus mette en garde l'un d'entre eux contre une défaillance éventuelle, rien de plus naturel ; mais il n'est pas parlé encore de faute ; au contraire, les précautions ont été prises pour que l'épreuve tourne à bien (τινίσαι) : « j'ai prié pour toi ». On comprend moins alors la fin du v. 32 : καὶ σὺ ποτε ἐπιστρέψας. La plupart des commentateurs l'entendent dans le sens de μετανοεῖν : se convertir, revenir d'erreur ; *resipueris*. La version syriaque du Sinaï n'admet pas le sens de *resipiscere*, et emploie un mot qui signifie *retourne-toi* et non *convertis-toi*. Cette dernière acception se trouve dans la version syriaque de Cureton et dans la *Peschitto*¹. Spitta propose de prendre ἐπιστρέψας dans un sens purement local² ; il s'agirait du retour de Pierre dans son pays ; avant Spitta, Loisy³ l'avait compris dans un sens presque analogue : « Quand tu seras revenu de la défection de tous ». Et ce serait à cette allusion faite au départ éventuel de

¹ Merx II, 2. 453. Cette parole manque dans le fragment de Fayoum, qui est le plus ancien texte des évangiles que nous possédions.

² *Synopt. Grundschr.* p. 384. Cf. Luc 2, 20 ; 17, 31 ; Marc 5, 30 ; 8, 53 ; 13, 16.

Ev. Syn. II p. 552.

L'apôtre, que Pierre répondrait par sa protestation : « Seigneur, je suis prêt à aller avec toi, même en prison, même à la mort. » Les termes de cette protestation rappellent ceux que Marc met dans la bouche de Pierre quand pour la deuxième fois (v. 31) il assure Jésus de sa fidélité, mais, dans Marc, il s'agit du reniement (οὐ μή σε ἀπαρνήσωμαι) dont il n'a pas encore été question chez Luc. C'est seulement à l'allégation présomptueuse que vient de lancer Pierre que Jésus répond par une prédiction précise du reniement qui, à part le second chant du coq qui est une addition de Marc, est formulée en termes presque identiques dans les trois évangiles¹ :

Lc : Je te dis, Pierre

Mc : En vérité je te dis

Mt : En vérité je te dis

Lc : que le coq ne chantera point aujourd'hui

Mc : que cette nuit même, avant que le coq ait chanté deux fois,

Mt : que cette nuit même, avant que le coq ait chanté,

Lc : qu'auparavant tu n'aies, par trois fois, nié de me connaître.

Mc : tu me renieras trois fois.

Mt : tu me renieras trois fois.

Il ne nous paraît pas probable que le récit de Luc soit un retravaillement rédactionnel d'après Marc². Nous avons bien l'impression que ce fragment rapporte « une tradition fort ancienne, et qu'il est resté pur de réflexions postérieures »³ ; le jugement qu'a

¹ Holtzmann, *synopt. Evang.* p. 174.

² Hypothèse de Loisy (I. p. 160).

³ Spitta, *synopt. Grundschr.* p. 886.

porté Merx sur lui : « matériaux disparates dont la combinaison représente la première étape dans le développement d'une primatie pétrinienne » ¹ nous paraît absolument injustifié. Son enchaînement avec la scène du repas nous semble en faveur de sa priorité sur la disposition de Marc, qui s'emboîte assez mal dans le contexte ². Si Luc ne reproduit pas ici le *Grundskrift*, comme le pense Spitta, il suit en tout cas une source particulière ³ qui a des chances de se rapprocher beaucoup de la tradition primitive. Quant à l'origine de cette source, les éléments nous manquent pour la déterminer plus amplement.

23. — Passé et avenir des disciples

Luc 22, 35-38

Après s'être adressé à Pierre en particulier, Jésus s'adresse aux disciples : « Lorsque je vous ai envoyés sans bourse, ni sac, ni sandales, avez-vous manqué de quelque chose ? — De rien » répondirent-ils. Il poursuivit : « A présent, au contraire, que celui qui a une bourse la prenne, et de même celui qui a un sac. Que celui qui n'a pas d'épée vende son manteau pour en acheter une. Je vous le dis, il faut que s'accomplisse en ma personne cette parole de l'Écriture : Il a été mis au nombre des malfaiteurs.

¹ Merx, II, 2, p. 453.

² Remarquer encore que Marc 27-31 prédit 2 faits dont un seul est raconté plus loin : le triple reniement.

³ Holtzmann, *Syn. Ev.* p. 96 ; Meyer-Weiss, p. 641 ; B. Weiss, *Quellen* p. 217.

« Oui certes, ma course touche à sa fin. » Ils lui dirent : « Seigneur, voici deux épées. » Il leur répondit : « C'est assez. »

Le début de cette péricope rappelle étroitement le discours que Luc a fait adresser précédemment aux soixante-dix disciples (ch. 10, 4) :

Ch. 10 : μή βαστάζετε βαλλάντιον, μή πύραν, μή ὑποδήματα.

Ch. 22 : ἄπορ βαλλάντιου καὶ πύρας καὶ ὑποδημάτων.

Il y a déjà dans ce fait une présomption que les paroles de Jésus viennent de la source à laquelle Luc a emprunté le discours d'envoi, qui originellement s'adressait aux douze. Cf. Mc. 6. 7-11 ; Luc 9 : 1-5 ; Matth. 10, 5-15. Les ὑποδήματα mentionnés au v. 35 ne sont pas rappelés au v. 36, et manquent aussi dans 9, 3 ; ils proviennent donc de la tradition 10, 4, qui reproduit la source dans sa forme primitive ¹. Les circonstances ayant changé, les paroles de la source ont paru à Luc déplacées dans leur enchaînement original, tandis qu'elles lui semblaient se rapporter plus exactement à une heure où Jésus ne pouvait plus douter de sa fin. Désormais le moment est venu où les disciples non seulement auront à pourvoir à leur subsistance, mais même à défendre leur vie. Les disciples ne l'entendent pas ainsi, et appliquent la parole de leur maître à la situation présente qui leur apparaît pleine de périls. Le terme de μάχαιρα seul éveille leurs inquiétudes, et sans faire d'allusion à la situation précaire dans laquelle ils vont se trouver, ils répondent : κύριε, ἰδοὺ μάχαιραι ὧδε δύο. Toute cette partie semble bien être une anticipation

¹ B. Weiss, *Quellen*, pp. 90, 124-127.

de la courte bagarre qui va se passer bientôt (vv. 49 et s.). De même, la citation d'Esaië 53, 12 : καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη, anticipe sur l'arrestation de Jésus ὥς ἐπὶ ληστῆν (v. 52) ¹. Elle arrive d'ailleurs en surcharge de la déclaration : καὶ γὰρ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει, et pourrait bien avoir été introduite par une main postérieure ². Les paroles assez énigmatiques par lesquelles Jésus termine l'entretien ἱκανόν ἐστιν ne doivent pas, croyons-nous, être appliquées aux deux épées ; dans l'éventualité d'une rixe, ce chiffre eût été ridiculement insuffisant. La réponse de Jésus est probablement l'équivalent d'une formule hébraïque employée pour interrompre un discours ³.

Avec la majorité des critiques, nous attribuons cette péricope à la source des discours ; mais son intercalation dans le cadre de la cène est certainement le fait du rédacteur. Luc est d'ailleurs coutumier de ces transpositions. Il n'y a pas de liaison entre ce morceau et l'annonce du reniement ; il serait mieux placé après la leçon sur le service

¹ D'après certains manuscrits, E, F, *mss. lat. Vulg.* cette citation est appliquée dans Marc 15, 28 au Sauveur crucifié entre deux larrons. Mais cette application n'est pas primitive ; elle manque dans les meilleurs témoins du texte N, A, B, C, D, k, *Syrsin*, etc.

² Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 556 ; Spitta, *syn. Grundschr.* p. 386.

³ Plummer, p. 507. — Les manuscrits latins de la Vulg. traduisent par *satis est*, b d f l r par *sufficit* ; D, remplace la formule par ἀρκεῖ. En français on peut rendre le sens de la formule par un « assez ! » cf. B. Weiss, *Quellen* p. 91 ; Loisy, *Ev. Syn.* II p. 557 ; Spitta, *syn. Grundschr.* p. 385. Joh. Weiss (*Schriften, Luk.* p. 628) l'entend dans le sens de *c'est suffisant* Wellhausen (*Ev. Lucae* p. 125) idem, mais avec une nuance de triste abandon : « *c'est misérablement insuffisant.* »

Syrsin donne à la péricope une conclusion parallèle à Matth. 26, 46 ; ἐγείρεσθε ἄγωμεν. (Merx II, 2. p. 456).

(vv. 24-27). Notre morceau a certainement été retravaillé à la lumière des événements de l'arrestation ; il n'y a aucun motif de ne pas attribuer ce retravaillement au troisième évangéliste lui-même, sauf peut-être pour la citation d'Esaië qui a toute chance d'être adventice.

Avec ce morceau se termine chez Luc le récit du dernier repas.

24. — Jésus à Gethsémané

Luc 22, 39-46. — Marc 14, 32-42. — Matt. 26, 36-46

(Cf. Jean 12. 20-30 ; 18, 1, 2)

Tels qu'ils se présentent, nos trois récits résultent de la combinaison d'éléments primitifs et d'éléments secondaires. Il importe donc de commencer par faire le départ entre ces éléments et si possible, d'expliquer leur juxtaposition. Analysons d'abord les récits de Marc et de Matthieu. Marc (suivi par Matthieu) qui avait situé la prédiction du reniement de Pierre sur la route de Jérusalem au mont des Oliviers (v. 26) raconte que Jésus et ses disciples arrivent à Gethsémané. Il ordonne aux disciples de s'asseoir jusqu'à ce qu'il ait prié. Puis, ayant pris avec lui Pierre, Jacques et Jean, il les met au courant du combat qui l'assaille intérieurement et leur demande de demeurer et de veiller avec lui. S'étant séparé d'eux à quelque distance, il se prosterne à terre, en priant : « Père, toutes choses te sont possibles, détourne cette coupe loin de moi ; toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. » En revenant (Matth. ajoute vers les disciples) il retrouve

ses compagnons — le texte de Marc sous-entend les trois disciples avec lesquels il s'est séparé du reste du groupe — mais il les trouve endormis, et il dit à Pierre : « Simon ! tu dors ! tu n'as pu veiller une seule heure ! » (Matth. dit au pluriel, sans nommer Simon : « Vous n'avez pas pu veiller une heure avec moi ! ») Veillez et priez, afin que vous n'entriez pas en tentation ; l'esprit est prompt, mais la chair est faible. » Une deuxième fois, Jésus s'en va, et prie dans les mêmes termes. (Matthieu cite les termes de cette seconde prière). Puis, étant revenu, il trouve encore les disciples endormis, et, ajoute Marc, ils ne savaient que lui répondre. Enfin — sans que soit mentionné un troisième départ de Jésus — il revient pour la troisième fois, et dit aux disciples : « dormez désormais, et reposez-vous ; (Mc ajoute : ἀπέχεσθαι) l'heure est venue, (Matt. : l'heure approche) le fils de l'homme est livré entre les mains des pécheurs ; levez-vous, allons, celui qui me livre s'approche. »

La conformité de la scène avec la scène de la transfiguration est indéniable¹ : ce sont les mêmes trois disciples qui ont le rôle de premier plan ; Jésus à l'écart s'entretient avec Moïse ; Luc dit, comme Marc dans notre péricope, que les yeux des disciples s'étaient appesantis ; Pierre ne sait que répondre, etc. Nous sommes donc en droit de supposer que l'une des traditions a réagi sur l'autre. Le fait que la prière faite à l'écart par Jésus a pu être

¹ Joh. Weiss, *ält. Evang.*, p. 300. Cf. Mc. v. 33 = 9, 2 ; Mc vv. 37, 40 = 9, 5-6.

rapportée alors qu'aucun témoin n'était présent, est en soi bien invraisemblable. On ne sait si, en revenant, Jésus adresse ses reproches aux trois intimes ou au groupe plus compact des disciples qu'il a laissé en premier lieu ; dans ce dernier cas, il faudrait admettre que les trois ont rejoint le groupe puisque le discours est adressé à Pierre. Lors de l'arrestation, tous les disciples se trouvent réunis de nouveau (Mc 50 ; Mt. 56) sans qu'aucune mention de leur ralliement ait été faite. Il y a certainement là un enchevêtrement de traditions différentes. De même, le discours passe, brusquement et sans raison apparente, du singulier au pluriel : v. 37 καθεύδεις ; οὐκ ἴσχυτας... v. 38 γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε... Matthieu a corrigé la contradiction en faisant adresser le discours à Pierre à la seconde personne du pluriel : v. 40 οὐκ ἴσχύσατε. Le verbe γρηγορέω se trouve employé dans deux sens différents : au v. 37, il est pris dans son sens propre : *demeurer éveillé*, tandis qu'immédiatement après v. 38, il est pris au sens figuré : *rester vigilant, rester sur ses gardes*, comme dans 1 Cor. 16, 13, 1 Pierre 5, 8. Il est donc probable que le second avertissement a dû être prononcé dans une autre occasion¹ ; son rapport avec la prière de Jésus est, au surplus, très lâche.

Les variantes de Matthieu avec Marc n'ont pas grande importance. Il adoucit le caractère de l'angoisse qui saisit Jésus en remplaçant ἐκθαμβεῖσθαι par λυπεῖσθαι qui s'applique à la tristesse et non à l'effroi ;

¹ Wellhausen, *Ev. Marci*, p. 128-129 ; Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 568. Tout ce verset 38 présente d'ailleurs de fréquentes rencontres avec la terminologie paulinienne.

il n'annonce pas l'objet de la prière avant d'en reproduire les termes ; il émousse l'instance de la prière « éloigne de moi cette coupe » en employant l'optatif παραλθᾶτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον, renforcé encore par : *s'il est possible* au lieu de : *toutes choses te sont possibles* : toutes corrections qui dénotent le caractère secondaire du texte de Matthieu.

On peut assez facilement déterminer la part du rédacteur — ou des rédacteurs — ¹ dans le récit de Marc : d'abord, la disposition de la scène en trois moments, le contraste entre l'attitude des disciples et la gravité de l'heure, les termes de la prière avec la mention paulinienne de la coupe, les réminiscences de l'oraison dominicale, l'annonce de la trahison au moment où elle va se produire. Ce départ opéré, ce qui subsiste, et qui est fort sommaire, dérive *peut-être* des souvenirs pétriniens ².

Le récit de Luc est plus court, mais contient également des éléments secondaires, qui se laissent aisément déterminer. Jésus quitte la chambre où a eu lieu le dernier repas, et va, suivi des disciples, à la montagne des Oliviers, κατὰ τὸ ἔθος. Wernle explique l'omission de Gethsémané par le désir de Luc de ne pas introduire un nom étranger dans sa narration ³ ; κατὰ τὸ ἔθος serait également aux yeux de Wernle une addition rédactionnelle pour montrer comment Judas a pu diriger la troupe chargée d'arrêter Jésus ;

¹ Maurice Goguel (*Marc*, p. 269) reconnaît en effet deux mains différentes dans le récit de Marc.

² Maurice Goguel, *Marc*, p. 269 ; A. Réville, *Et. crit. sur l'Évang. de S^t Matth.*, p. 115.

³ *Synopt. Frage*, p. 33.

mais tout le préambule s'explique très bien si Luc dépend d'une source plus courte que Marc, que Marc a suivie lui-même en lui apportant des modifications ¹. Lorsque Jésus est arrivé à cet endroit ἐπὶ τοῦ τόπου ², il dit aux disciples : « Priez pour ne pas entrer en tentation » (v. 40b), mots qui sont reproduits identiquement quelques versets plus loin (v. 46). La mise en scène de Mc-Matt. manque complètement ; il n'y a aucune distinction entre deux groupes de disciples, dont le plus restreint aurait été le confident des luttes intérieures du Maître. Le sens de la recommandation de Jésus est très simple : l'heure est grave, il convient de prier pour rester fort. On a expliqué l'omission de la confidence de Jésus aux trois disciples par une sorte de purisme de Luc ³, mais sans motif plausible. Les versets qui suivent, 41 à 46, relatifs à la prière de Jésus donnent une toute autre représentation des choses, et s'ils ne constituent pas dans leur ensemble une interpolation ⁴, ils reposent sur une source toute différente de celle qui a servi à Marc 32-34 ⁵. L'enchaînement avec ce qui précède semble faire défaut. Il ne s'agit pas, comme on pourrait s'y attendre après la recommandation du v. 40, d'une prière pour être fortifié et mis à l'abri de la tentation, mais d'une véritable agonie morale. La mort, qui, plus haut, apparaissait

¹ Loisy, *Ev. Synopt.* II, p. 559 ; Maurice Goguel, *Euch.*, p. 67 : « le v. 39... qui peut appartenir à la tradition primitive ».

² Cf. Jean 18, 1 : ὅπου ἦν κτῆπος, terrain planté. Brandt, *Evang. Geschichte*, p. 5.

³ Wernle, *Synopt. Frage*, pp. 33, 35.

⁴ Spitta, *Synopt. Grundschr.*, p. 388.

⁵ B. Weiss, *Quellen*, p. 218.

à Jésus comme le terme inéluctable, semble encore pouvoir être écartée, et l'endroit où Jésus s'est retiré pour prier¹ devient le théâtre d'une lutte qui n'est pas sans analogie avec la tentation du début du ministère. De bonne heure, la mort du Christ a été considérée comme la suprême tentation, dont Jésus est sorti vainqueur, et l'écho de cette idée est resté très net dans l'épître aux Hébreux ; peu à peu cette idée a été éliminée par la spéculation christologique, et c'est probablement à cette spéculation qu'il faut attribuer, dans un certain nombre de manuscrits, la disparition des vv. 43 et 44 qui développent le thème en traits fortement accusés² : « S'étant

¹ Remarquer la forte expression ἀπεσπάρθη : *avulsus est* (Vulgate). Il est entraîné par la violence de son émotion. Cf. Act. 21, 1. Plummer, p. 508 ; Meyer-B. Weiss. p. 645.

² La question d'historicité et la question d'authenticité de ces versets sont indépendantes l'une de l'autre. Ils se lisent dans N et D, mais sont omis dans plusieurs manuscrits importants, en particulier dans ceux qui sont d'origine égyptienne, comme A, B ; version syriaque du Sinaï, version *bohairique*, etc. Harnack, qui a étudié la question dans les *Sitzungsberichten* de l'Académie de Berlin (1901, p. 251) s'est prononcé pour leur authenticité. Cf. *Lukas der Artz*, p. 135. La *Peschitto* et la *Syrcur*. les reproduisent mais sous une forme différente :

Peschit : et apparuit ei angelus de coelo roborans eum, et cum esset
Syrcur : et apparuit ei angelus cum eum roboraret, et erat

Peschit : in timore { frequenter
 continuo precabatur. Et erat sudor ejus sicut

Syrcur : in { meditatione magna et studiose precabatur. Et erat
 anxietate [sudor] ejus sicut

Peschit : concrementa sanguinis, et cecidit (*sanguis vel Jesus, non*
 [sudor] super terram

Syrcur : concrema sanguinis, et cadebat (*sudor*) super terram

Peschit : et surrexit de precatione sua.

Syrcur : et surrexit de precatione. (Cf. Merx, II, 2, pp. 457-464).

Holtzmann (*Synopt.* p. 414) Loisy, *Ev. Syn.* p. 574 ; Plummer,

écarté à un jet de pierre, et s'étant mis à genoux, il priait en disant : Père, si tu voulais éloigner de moi cette coupe ! Toutefois, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse. Et un ange venu du ciel lui apparut pour le fortifier. Et, étant entré en agonie, il priait plus instamment, et sa sueur devint comme de grosses gouttes de sang qui tombaient sur la terre. » Puis, Jésus, s'en vient vers ses disciples, et les trouvant endormis de tristesse, leur dit : Pourquoi dormez-vous ; levez-vous et priez de peur que vous n'entriez en tentation. Ainsi, tout le fragment 41-46 se trouve encasté entre deux *προσεύχες* μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν. Ce fait, joint au caractère très particulier du fragment, incline à penser que tout le passage 41-46 est secondaire, et que l'écrit primitif ne le contenait pas. Ce récit primitif, très sommaire, se trouve fort bien représenté par les vv. 39 et 40, qui s'enchaînent directement au v. 47 : *comme il parlait encore* C'est ce récit qui serait à la base de Marc qui lui a apporté les modifications et les enrichissements que nous

p. 509 ; B. Weiss, *Quellen*, p. 218, Blass, *Evang. sec. Lucam*, p. 100, les regardent comme authentiques. Nestle, *Einführ.*, p. 230, les rejette. Westcott-Hort, qui les mettent entre crochets, disent d'eux qu'ils constituent « *the most precious among the remains of this evangelic tradition which were rescued from oblivion by the scribes of the second century* » (II, Appendix, p. 67). On ne peut se baser sur des arguments stylistiques pour les attribuer à Luc lui-même (Cf. Merx II, 2, p. 465) ; mais ils pourraient provenir d'une tradition, orale ou écrite, parallèle à nos évangiles canoniques (Westcott-Hort, id.) ; l'élimination aura été faite en Egypte, sous une influence christologique. L'analogie qui existe entre ces versets et Jean 12, 27-29 appuie fortement l'authenticité (Maurice Goguel, *Sources...* p. 48).

avons vus. Luc aurait ensuite utilisé le récit de Marc avec une tradition extra-canonique fort ancienne sur le thème de la tentation du Sauveur ¹.

25. — Arrestation de Jésus ²

Luc 22, 47-53. — Marc 14, 43-52. — Matth. 26, 47-56

Cf. Jean 18, 3-11.

De même que le récit précédent, le récit de l'arrestation dans les quatre évangiles est loin d'être homogène ; on y reconnaît sans peine des traditions superposées que nous allons essayer de déterminer, avant d'aborder la question de priorité des textes. Voyons d'abord la relation de Marc : comme Jésus parlait encore, survient Judas *avec une foule armée d'épées et de pieux*, de la part des principaux sacrificateurs, des scribes et des anciens. D'après un signal convenu, Judas embrasse son Maître ; aussitôt on se saisit de Jésus. Mais un des témoins de la scène frappe le serviteur du souverain sacrificateur, et lui emporte l'oreille. Jésus adresse à la troupe chargée de l'arrêter de sévères paroles : on aurait pu l'arrêter chaque jour quand il enseignait dans le temple, mais il faut que les Ecritures soient accomplies. Tous (les disciples) abandonnent Jésus ³. Les différences que Mat-

¹ Cette hypothèse se rapproche de celles de Loisy, *Ev. Syn.* I, p. 161 ; Maurice Goguel, *Marc*, pp. 269-270 ; Spitta, *synopt. Grundsch.*, p. 390.

² Sur l'historicité du rôle de Judas et de la participation des Juifs, voir plus loin : n° 26, le procès de Jésus devant le Sanhédrin. Cf. Brandt, *evang. Gesch.*, pp. 139-146.

³ Marc termine son récit par un trait qui lui est particulier, et dont Godet a dit qu'il était comme la « signature de l'artiste au coin d'un

thieu présente avec ce texte sont peu nombreuses et peu importantes. Il introduit entre le baiser de Judas et l'arrestation une parole de Jésus au traître : ἐταῖρος ἐφ' ὃ πάρει; qui peut être prise aussi bien dans un sens interrogatif que comme une remarque destinée à montrer que Jésus n'est pas dupe : ce pourquoi tu es là, fais-le¹. Il corrige le vague *un des assistants* de Marc, qui peut prêter à confusion en spécifiant *un de ceux qui étaient avec Jésus*. Après l'incident de l'oreille coupée, Matthieu introduit un discours adressé à celui qui a dégainé, où l'on retrouve les réminiscences scripturaires chères au premier évangéliste (Gen. 9, 6 (Apoc. 13, 10) ; Ps. 91, 11-12 ; II Rois 6, 16-17 ; 19, 35). Ce discours est évidemment une intercalation rédactionnelle, après laquelle le texte de Marc est assez maladroitement repris par ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν (v. 55). Enfin, Matthieu modifie la référence aux Ecritures (Marc 49), en l'appliquant directement aux événements : « tout cela arriva pour que les Ecritures des prophètes fussent accomplies », tandis que chez Marc, la référence était mise dans la bouche de Jésus qui expliquait son arrestation comme l'accomplissement d'une prophétie : « C'est

tableau » (*Introd.* p. 333). C'est là une pure hypothèse. La notule sur le νεανίσκος se noue assez mal à ce qui précède. Elle pourrait cependant venir de source (Zahn, *Einleit.* II, p. 244), et Matthieu, Luc l'auraient connue, tout en ne la reproduisant pas comme n'ayant pas d'intérêt pour la marche du récit. Joh. Weiss (*ält. Evang.* p. 305). l'attribue à un rédacteur postérieur (*Bearbeiter*). Brandt (*Ev. Gesch.* p. 28) admet son historicité. Maurice Goguel (*Marc*, p. 272), incline à y voir une tradition, peut-être très ancienne, recueillie par l'évangéliste.

² Brandt, *ev. Gesch.* p. 5 ; Blass, *Grammatik des N. T. Griechisch*, p. 179 ; Moulton, *A. Grammar of N. T. Greek*, I, p. 92.

pour que les Ecritures soient accomplies ». Le récit de Matthieu est tout entier basé sur Marc, et ses variantes ne sont pas autres que celles qu'il est accoutumé d'apporter dans l'emploi de ses sources. Quant à la narration de Marc, elle ne laisse pas de présenter quelques maladresses rédactionnelles qui pourraient faire penser à la combinaison de traditions différentes. L'arrivée du traître produit une impression de surprise, comme si l'on était dans l'ignorance de la trahison ; Jésus lui-même paraît étonné ¹ ; l'incident de l'oreille coupée n'a d'attache ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit ; le v. 48 se réfère directement par αὐτοῖς au v. 46, c. à. d. à la valetaille chargée d'arrêter Jésus, et cependant, par une autre inconséquence, les termes du discours visent bien plutôt les sanhédristes que la troupe anonyme ². Loisy suppose que le discours remplace ici un indice touchant la mêlée qui s'est produite entre la troupe et les disciples, et d'où résulte la fuite de ceux-ci. Mais il se pourrait plutôt que l'incident de l'oreille ait été interpolé entre l'arrestation et le discours, d'après une autre tradition. La fuite des disciples (v. 50) qui n'a pas de suite dans le reste de l'évangile, paraît être également d'apport secondaire, en relation avec la prédiction Marc 14, 27 ³.

¹ Ceci confirme que la tradition primitive ne devait connaître que le fait matériel de la trahison ; tout le développement est d'ordre secondaire, et sert de commentaire.

² Loisy *Ev. Syn.* I, p. 101 ; II, p. 584 ; Brandt. *ev. Gesch.* p. 6.

³ Le récit de la dispersion, qu'on attendrait naturellement, a été remplacé par la découverte du tombeau vide, épisode qui contredit la prédiction de la dispersion. Le rédacteur a dû avoir conscience de son inconséquence, car après la prédiction (14, 27) il introduit une remarque sur la résurrection (v. 28) qui n'appartient pas au texte.

Prenons maintenant le récit de Luc. L'évangéliste fait intervenir non *une foule armée d'épées et de bâtons* mais simplement un ὄχλος à la tête de qui marche Judas, sans que soit mentionnée la part que les sanhédristes ont dans l'envoi de cette troupe. Cette omission, jointe au terme imprécis d'ὄχλος est assez remarquable. Ainsi que nous le verrons dans la suite, il court sous la trame des quatre évangiles deux traditions différentes, l'une qui attribuait la conduite de la procédure contre Jésus à l'autorité romaine, l'autre qui l'attribuait au sanhédrin. Maurice Goguel se demande avec beaucoup de raison si le terme indéterminé qu'emploie Luc ne trahit pas l'embarras où il était de se prononcer entre les deux traditions ¹; quoiqu'il en soit, le terme d'ὄχλος, qui s'applique à une troupe composite et peu relevée, ne peut se rapporter aux dignitaires que Luc fait apostropher plus loin (v. 52). Le traître est appelé ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἰς τῶν δώδεκα (v. 47), ce qui présente une différence sensible avec le v. 3 où il est dit que Satan entra dans Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην; cette désignation laisse supposer une source qui ne connaissait pas comme 6, 16 un autre Judas parmi les Douze, et εἰς τῶν δώδεκα, ainsi que l'a remarqué B. Weiss ² ne peut se référer ici à Marc 43, mais à une source où le marché de Judas (Luc 3-6) n'était pas mentionné. Ainsi se trouve confirmée l'impression de surprise que produit l'arrivée de Judas, et qui est encore très sensible chez Marc. Dans le même ordre d'idées,

¹ Sources... p 75; *Juifs et Romains*, p. 17.

² Meyer, B. Weiss, p. 648; *Quellen*, p. 219.

Luc n'a rien d'un signal convenu entre Judas et les gens chargés de l'arrestation. Il est raconté sommairement qu'il Judas s'approcha de Jésus *pour* le baiser φιλήσαι, et non qu'il réussit dans sa manifestation hypocrite, κατεφιλήσεν ; il est interrompu dans son dessein par une remarque attristée de Jésus : Judas, c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'Homme ? (v. 48). Toute la scène du baiser (47b-48) arrive en surcharge, car le v. 49 : ἰδόντες δὲ οἱ περὶ αὐτὸν τὸ ἐσόμενον se relie directement à 47a qui signale l'arrivée de la troupe ; rien n'a pu se passer encore. Cet emboitage défectueux donne à penser que l'épisode du baiser est adventice, et que Luc l'a introduit ici à cause du parallèle de Marc, mais en raccourcissant Marc¹, ou plus probablement, d'après une tradition particulière que Marc a également connue, et que ce dernier a dramatisée.

L'épisode de l'oreille coupée et guérie est également une interpolation². Le ἀποκριθεὶς du v. 51 ne peut évidemment pas se rapporter au geste décrit par le v. 50, mais bien à la question des disciples : « Seigneur, frapperons-nous de l'épée ? » (v. 49b). L'épisode est donc aussi isolé dans le récit de Luc qu'il l'est dans le récit de Marc, et ne devait pas appartenir à la tradition primitive ; Luc l'aura emprunté soit à Marc, soit à la tradition que ce dernier a utitisée, et il aura ajouté à sa source la conclusion heureuse de l'incident 51b : « et lui ayant touché l'oreille, il le

¹ Spitta, *synopt. Grundsch.* p. 390.

² Marcion omet les vv. 49-51.

guérit »¹. Abbott², sur l'historicité du miracle, suppose que l'épisode de la guérison provient d'une confusion qui a été faite dans la tradition primitive ; on aura appliqué à l'oreille ce que Jésus disait de l'épée, soit ἀποκαταστήτητι (sois remis en place), soit ἀποκαταστήτω (qu'elle soit remise en place). Matth. et Jean l'auront entendu de l'épée, et Luc, mal à propos, de l'oreille. Mais outre que l'hypothèse est bien spéculative, elle se heurte au fait que Matthieu et Jean emploient deux verbes différents : ἀπόσπρην et βάλε ; d'ailleurs Matthieu 52-54 fait tout à fait l'impression d'un développement dans la manière de l'évangéliste³.

Luc place l'arrestation de Jésus après l'épisode de l'oreille et après le discours à ceux qui sont venus saisir Jésus, au début de la péricope suivante, v. 54. Marc et Matthieu la placent entre le baiser de Judas et l'épisode de l'oreille. La représentation des choses par Luc a toutes chances d'être primitive par rap-

¹ k, l transposent cette notule après le v. 53, mais ce déplacement ne réduit pas l'inconséquence. J. Weiss, *Schriften, Lukas*, p. 631 pense que les versets 50, 51 b seraient une glose du rédacteur suggérée par Matth. 51. Cf. Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 582.

² *Classical Review*, décembre 1893. Cf. Plummer, pp. 513, 545.

³ Ἔστε ἕως τοῦτου (Lc 51) est assez difficile à déterminer. Nous ne pouvons pas y voir avec B. Weiss (Meyer, p. 649) un ordre que Jésus adresse aux sbires pour qu'ils lui laissent le temps de guérir la blessure. Brandt (*evang. Gesch.*, p. 10) y voit le début d'une parole qu'une brusque interruption n'a pas permis à Jésus d'achever, ou une corruption d'ἄρατε. Le sens littéral est « laissez jusqu'à ceci » ou « jusqu'à ce moment ». Certains commentateurs appliquent τοῦτου au blessé : « laissez (moi aller) jusqu'à celui-ci ». Le sens paraît être : laissez faire (Weizsäcker, Holtzmann, Loisy, Plummer, etc.).

port aux deux autres évangélistes, et nous oblige à penser que ni le baiser ni la rixe ne faisaient partie de la tradition primitive. Après un incident comme celui du coup d'épée, on n'aurait pas laissé Jésus et ses disciples maîtres de leurs mouvements ¹. Le discours de Jésus : vous êtes venus comme après un brigand... vient trop tard chez Marc ², et c'est en vain que Matthieu essaie de le rajuster en le faisant adresser à la foule (ὄχλος πολλός du v. 47).

La mention au v. 52 des principaux sacrificateurs, des officiers du temple, et des anciens est tout à fait remarquable, d'autant plus qu'au début, Luc avait parlé très vaguement d'une *troupe*, sans autre détermination. Le discours était à mauvaise adresse chez Marc et chez Matthieu, car la troupe ne faisait qu'exécuter un ordre ³. Les ἀρχιερεῖς ont été nommés déjà 19, 47 ; 20, 19 ; 22, 2 ; les πρεσβύτεροι, 20, 1 ; ils se sont fait assister pour la circonstance par des officiers de police. Marc ne fait intervenir les dignitaires que dans la maison du souverain sacrificateur où Jésus a été emmené (v. 53) et où, d'après la représentation de Marc, a lieu une séance nocturne ; chez Luc, immédiatement après l'arrestation, Jésus est gardé dans la cour de la maison sacerdotale, et ce n'est qu'au matin que se réunissent les sanhédristes. La présence des dignitaires à l'arrestation n'a rien

¹ Spitta, *synopt. Grundschr.*, p. 391. La rencontre de Luc avec la tradition johannique est digne d'être remarquée.

² Brandt, *evang. Gesch.*, p. 6.

³ Sur ces différents dignitaires voir Schürer, *Geschichte des Jüd. Volkes*, II, pp. 171-174, 212 s. Les στρατιῶται étaient les officiers supérieurs de la police du temple : כהן גדול. Le mot grec est repris des LXX.

d'in vraisemblable¹, et si Luc se sépare aussi nettement de Marc, c'est parce qu'il va suivre une source qui lui paraissait préférable, et non parce qu'il apporte au texte de Marc des interprétations personnelles². Contre la mention originale des dignitaires, on allègue le rappel, dans le discours de Jésus, des *μαχηρῶν καὶ ξύλων* cités dans Marc 14, 48, incompatibles, dit-on, avec le rang des personnages ; mais il est naturel qu'ils se soient fait accompagner d'hommes armés. On sait comment dans la tradition primitive des témoignages certains pouvaient se fortifier de façon à se rencontrer avec des récits absolument indépendants³ ; les *μαχηρῶν καὶ ξύλων* peuvent parfaitement être de source, sans qu'il soit nécessaire de supposer une correction de Luc sur la base de Marc. Ce qui nous confirme dans l'hypothèse d'une source autre que Marc pour cette partie du

¹ Meyer-B. Weiss, p. 650, contre Loisy, *Evang. Synopt.*, p. 589, Holtzmann, *Synopt.*, p. 414.

Merx, II, 2, p. 469 dit de la mention des dignitaires qu'elle constitue *eine völlig groteske Interpolation*, et ne tient pour sûrs que les mots πρὸς τοὺς παραγενομένους (ceux-là mêmes que Blass met entre crochets). Il se base sur l'incertitude du texte chez les témoins syriaques :

Syrsin : et dixit illis qui venerunt super eum, pontifibus magnis et

Syrcur : et dixit quoque illis, pontifibus magnis et

Peschitto : et dixit Jesus illis qui venerunt super eum, pontifibus magnis et

Syrsin : militibus et presbyteris...

Syrcur : militibus templis et presbyteris...

Peschitto : presbyteris et præpositis militum templi...

² Comme le prétendent Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 589, et Wernle, *Syn. Frage*, p. 33.

³ Meyer-B. Weiss, p. 649.

récit, c'est la forme toute particulière du v. 53, où ne se trouve pas le mot διδάσκων : οὐκ ἐξῆσθαιτε τὰς γυναικας ἐπ' ἑμε. Il est moins probable que la parole terminale : « mais c'est ici votre heure et la puissance des ténèbres » soit primitive ; Luc l'a peut être substituée pour plus de clarté à l'allusion aux Ecritures de Marc 49¹.

La fuite des disciples n'est pas mentionnée d'accord avec la source. (Cf. Mc 14, 27 ; Mt, 26, 31.

Nous croyons avoir montré que le récit de Luc, dégagé de ses additions 47 b-48, 49, 51 b se tient très près du récit primitif. L'analyse des péripécopes suivantes nous fournira les éléments pour déterminer plus amplement la source particulière que le troisième évangéliste a utilisée.

26. — Le procès de Jésus devant le Sanhédrin.

Lc 22, 54-55 ; 63-71. — Mc 14, 53-65 ; 15, 10. — Mt, 26, 57-68 ; 27, 1.
Cf. Jean 18, 12-16, 19-24.

Cette péripécopie soulève des problèmes d'un ordre très particulier. L'intention des évangélistes de relater un procès juif en règle n'est pas dissimulable ; cette relation est-elle conforme à la réalité ? C'est ce que nous aurons à nous demander. De plus, le cadre du récit est tout différent chez Marc-Matthieu et Luc. Luc n'a qu'un seul procès qu'il place au matin ; après son arrestation, Jésus est gardé dans la cour de la maison sacerdotale, où a lieu le reniement de Pierre dont la relation est, suivant l'ordre chronologique, encas-

¹ Brandt, *evang. Geschichte*, pp. 21, 22.

trée entre l'arrivée du prisonnier et le récit du procès. Dans la représentation de Marc-Matthieu, le sanhédrin assemblé juge Jésus dès son arrivée chez le souverain sacrificateur, au cours d'une séance nocturne à laquelle sont rapportés les incidents que Luc place dans l'unique séance du matin. La condamnation à mort provoque une scène de cruelle dérision, que Luc relate, avec plus de vraisemblance, après le reniement de Pierre, dans la cour où Jésus attend que le sanhédrin s'assemble. La séance de nuit est immédiatement suivie, chez Marc-Matthieu, d'une autre séance, εἰς πρῶτον, dans laquelle le sanhédrin décide de livrer Jésus au procurateur romain (15-1), et le reniement de Pierre est intercalé entre les deux séances. La seule confrontation des données évangéliques avec les éléments archéologiques tirés de la législation juive est insuffisante pour élucider le problème soulevé, d'autant moins qu'on ne sait pas avec précision si cette législation avait conservé tous ses effets au moment de la domination romaine qui nous occupe¹. C'est donc, en définitive, à l'analyse littéraire qu'il nous faut recourir pour démêler, s'il y a lieu, les traditions différentes qui se sont enchevêtrées dans nos récits et déterminer le traitement que les rédacteurs ont fait subir aux éléments d'histoire qu'ils ont pu avoir à leur disposition. Ce départ une fois opéré, l'archéologie pourra venir utilement à notre secours.

¹ H. Régnault, *Province procuratorienne...*, p. 73. (*Talmud Jerus. Sanhedr.*, I, 1, 18a, VII, 2, 24², trad. Schwab.). Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 593. Contre Mommsen, *Droit pénal romain* (trad. Duquesne), I, pp. 279-281 ; Schürer, *Gesch.-des Jüd. Volkes*, I, p. 481, II, 209. Cf. J. Weiss, *ält. Evang.*, p. 316.

I. — Les textes

Luc raconte, immédiatement après le discours de Jésus aux dignitaires qui sont venus procéder à son arrestation, que Jésus, saisi par eux (συλλαβόντες δὲ αὐτόν) est emmené et conduit *dans la maison* du souverain sacrificateur ; συλλαβόντες se rattache tout à fait naturellement au v. 53, et n'est en aucune façon un rappel du συλλαβεῖν με de Marc v. 48. Le souverain sacrificateur n'est pas nommé, et ce silence est bien d'accord, semble-t-il, avec la tradition primitive ¹ ; il ne peut s'agir de Hanan qui fut cassé de ses fonctions de grand prêtre à l'avènement de Tibère, en l'an 14, par le procurateur Valerius Gratus ². La mention de Caïphe par Matthieu est d'accord avec l'histoire ; ce Caïphe semble avoir été assez impopulaire, et son autorité, mal assise ; en fait, la politique religieuse était conduite par Hanan, beau-père de Caïphe, et il n'y a rien d'invraisemblable à ce que Jésus ait été conduit premièrement chez l'ancien grand prêtre, ainsi que le dit Jean 18, 13. Marc ne donne pas de nom, mais il pense certainement à Caïphe ³. On n'est pas en droit de dire que le silence de Luc trahit l'indécision où il était au sujet de la personnalité véritable du grand prêtre ; s'il a nommé Hanan à côté de Caïphe dans sa notice chrono-

¹ Maurice Goguel, *Sources...*, p. 79. Le souverain sacrificateur ne paraîtra pas chez Luc de toute la séance.

² Josèphe, *Ant.* XVIII, 2, § 2.

³ Meyer-B. Weiss, p. 652 ; Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 593.

logique du ch. 3, 2, c'est à cause du rôle prépondérant que le premier avait auprès de ses coreligionnaires, à côté de la personnalité effacée et sans relief de son gendre. Luc, qui ne mentionnait pas la fuite des disciples, est bien dans l'enchaînement des choses en montrant Pierre suivant le cortège de loin ; remarquer l'imparfait ἡκολούθει qui marque la simultanéité, au lieu de l'ἡκολούθησεν de Marc.

Le v. 54 prépare la scène du reniement, qui est localisée dans la cour où les gardes ont allumé du feu ; de même, la scène de dérision a toute chance d'être relatée dans son enchaînement primitif ; il est hautement vraisemblable que ce soit la valetaille qui s'est livrée à ce triste bafouement. Marc en liant la scène de dérision à la condamnation à mort, et en l'attribuant aux sanhédristes eux-mêmes, cède évidemment à sa préoccupation apologétique qui est de charger les Juifs ; au reste l'enchevêtrement du début de la péricope trahit le rédacteur ; l'introduction à l'épisode du reniement est coupée par la relation de la séance de nuit (14, 55) ; au moment où l'histoire de Pierre est reprise, après la séance nocturne (v. 66) elle n'a plus aucun rapport avec le contexte. Ces inconséquences rédactionnelles de Marc font déjà présumer qu'il y aurait dans le deuxième évangile un dédoublement de la tradition¹, présomption qui va être confirmée par l'analyse des divers moments du procès. La seconde séance est, pour ainsi dire, vide de contenu², et les

¹ J. Weiss, *ält. Evang.*, p. 321.

² Spitta, *synopt. Grundschr.* p. 395.

traits que relate le récit de Luc, dans la séance unique, sont transférés dans la séance de nuit. Si l'on objecte qu'une seconde séance était nécessaire pour amener la décision de remettre Jésus à la juridiction du procureur (15, 1 παρέδωκαν Πειλάτῳ) ¹ on peut répondre que la première séance constitue un ensemble bien fermé, où la pensée d'une autre juridiction que la juridiction juive n'a aucune place, et où la condamnation à mort est décrétée en pleine autorité. « L'affaire est absolument liquidée » ².

Confrontons maintenant les relations du procès.

Le début de Marc-Matthieu est non seulement fort vague, mais survient *ex abrupto*. D'où viennent les sanhédristes ? Dans le récit de l'arrestation, ils n'ont pas paru. La présence de témoins (Mc ἐξήτουν μαρτυρίαν; Mt ψευδομαρτυρίαν) est aussi invraisemblable à cette heure avancée. Il y a deux séries de témoins mentionnés : les premiers n'arrivent pas à se mettre d'accord ; les seconds sont des fourbes. (Mt dit que deux faux témoins se sont présentés ὕστερον, v. 61). Si peu vraisemblable que soit cette représentation des choses, il ressort que des témoignages contradictoires une parole de Jésus a été retenue : Jésus se serait fait fort d'abattre le temple et de le rebâtir en trois jours, parole qu'a-seul consignée le 4^e Evangile dans son récit de la purification du temple (Jean 2, 19). Il est difficile de dire si véritablement Jésus a prononcé la parole sur le temple, mais elle devait faire partie de la tradition primitive, et Luc

¹ Wabnitz, *Histoire de la vie de Jésus*, t. II, p. 181 ss.

² « Ganz ausgeschlossen » dit Spitta, *synopt. Grundschr.* p. 396.

en a eu connaissance car il s'en est servi dans la relation du martyre d'Etienne, Actes 6, 14¹ mais sa source ne devait pas la contenir². Quoiqu'il en soit, cette déclaration n'a pas laissé d'être travaillée par la tradition, et les trois formes (Mc., Mt., Jn.) dans lesquelles elle nous a été conservée marquent dans ce travail, trois stades différents. La forme de Jean a conservé un timbre qui pourrait ne pas être éloigné de l'original ; la forme de Matthieu se rapproche de celle de Jean, mais a subi déjà une certaine élaboration : le *δύναμι καταλῦσαι* enlève à la déclaration son caractère prophétique, et lui donne le sens d'une vantardise proche du blasphème ; Marc représente un stade postérieur par son opposition entre *χειροποίητος* et *ἀχειροποίητος*, où semblent être désignés le judaïsme d'une part et l'Eglise chrétienne de l'autre³. Il est singulier que Marc ajoute que *même ainsi* les dépositions des témoins n'étaient pas d'accord. Après l'audition des témoins, selon Marc-Matthieu, le souverain sacrificateur se lève pour demander à Jésus s'il n'a rien à répondre ; mais Jésus garde le silence. Ce dernier trait a tout l'air d'une anticipation de l'attitude de Jésus chez

¹ Brandt, *Evang. Geschichte* p. 76 ; Wernle, *Synopt. Frage*, p. 34 ; J. Weiss, *ält. Evang.*, p. 313. Si la parole est authentique, il n'y a plus faux témoignage.

² Maurice Goguel, *Marc*, p. 276. « L'accusation, dit H. Monnier (*Mission histor.* p. 277) était d'une gravité extrême. Si Jésus se faisait fort d'abattre le temple, c'était une menace terrible pour le parti sadducéen qui vivait du temple. » Cf. Wabnitz, *Hist. de la V. de J.* II, p. 187.

³ Il se pourrait que cette opposition ne soit pas originale, et que les mots en question soient des gloses ajoutées après coup dans le texte : J. Weiss, *ält. Evang.* p. 313.

Pilate, et on peut sans doute y retrouver l'influence du portrait de l'Homme de douleur, semblable à une brebis muette sous les ciseaux du tondeur (Es. 53, 7).

Toute cette première partie du procès n'a pas de parallèle chez Luc ; le parallèle n'arrive qu'à la seconde interrogation de l'inculpé. Les traits du procès de Luc sont ainsi transférés dans la séance de nuit. A cet endroit, le récit de Luc s'enchaîne directement à la scène de dérision qui a eu lieu dans la cour de la maison sacerdotale. Le matin est venu : les anciens, les grands sacrificateurs et les scribes, qui composaient les trois classes du sanhédrin, s'assemblent et amènent Jésus dans *leur* (αὐτῶν) sanhédrin, c'est-à-dire dans le local où ils tenaient habituellement leurs séances ¹. Le procès va donc être instruit par l'ensemble des sanhédristes et non par le grand sacrificateur. Pourquoi ce haut dignitaire ne paraît-il pas ? Loisy prétend que Luc ne savait pas identifier le grand sacrificateur, d'Hanan ou de Caïphe ² ; il est plus probable que l'omission vient de source. Sur le local, où se tiennent les délibérations, il n'y a, dans les deux premiers évangiles aucune indication explicite, mais comme il n'est dit nulle part que les sanhédristes ont quitté la maison du grand sacrificateur (Mc. 53, Mt. 57), il faut croire

¹ Plummer, p. 518 ; Keim : *Jes. von Nazara*, VI, pp. 63-72. Sur les séances du sanhédrin, voir Edersheim, *Life and time of Jesus the Messiah*, pp. 553-557. On a essayé d'harmoniser les données de Luc 66 avec Marc 15 (Godet, *Comment. Luc*, II, pp. 397 ss.), mais ces combinaisons sont artificielles. Cf. Meyer-B. Weiss, p. 656 ; B. Weiss, *Quellen*, p. 223.

² *Ev Syn.* II, p. 607. Mais Loisy reconnaît comme source de Luc 66-71 le récit de Marc (*id.* I, 161).

que celui-ci leur a donné asile dans une des pièces de son habitation. Luc au contraire mentionne le départ de Jésus (ἀπὸ γαγὼν αὐτόν), trait qui a un intéressant parallèle dans la tradition johannique (Cf. Jean 18, 24). L'interrogatoire va porter sur les prétentions messianiques de Jésus.

Mc. 61 : Es-tu le Christ, le fils... du ? Béni soit-il !¹.

Lc. 67 : Si tu es le Christ, dis-le nous.

Mt. 63 : Je t'adjure par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, le fils de Dieu.

La question posée n'a aucun rapport avec les témoignages relatés plus haut par Marc et Matthieu, et qui, dès lors, font l'effet d'un morceau rédactionnel qui aurait été raccordé au récit du procès réel ; la façon artificielle avec laquelle les deux interrogatoires sont réunis (πάλιν ἐπηρώτα (Mc), καὶ ἀποκριθεὶς (Mt. après le silence de Jésus !)) laissent bien voir la suture. La forme de la question chez Matthieu, qui est évidemment secondaire, implique que Jésus est sollicité de répondre sous la foi du serment. A la question, Jésus répond chez Marc par : « Je le suis », et chez Matthieu par un énigmatique : « Tu l'as dit », comme s'il ne voulait pas prendre sur lui la responsabilité de l'assertion. Jésus ajoute à cette brève déclaration une sorte de confirmation de sa messianité : (en outre, je vous le dis, désormais Mt.) « vous verrez le fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel. » Après cette

¹ C'est d'après Dalman (*Worte Jesu I*, p. 163) la forme primitive de la question. Cf. H. Monnier, p. 64. On sait que les Juifs n'avaient pas le droit de prononcer le nom de Dieu, quand ce nom était pris dans un sens blasphématoire.

déclaration, le grand prêtre déchire ses vêtements, comme l'exigeait la loi à l'audition d'un blasphème, déclare inutile tout autre témoignage, et requiert la condamnation à mort. Luc donne une tout autre représentation des choses. A la question posée, Jésus commence par se dérober. Pourquoi répondrait-il ? « Si je vous le dis, vous ne le croirez point, et si je vous interroge, vous ne me répondrez point, » (vv. 67, 68). Certains manuscrits (A, D, X, Γ, Δ, lat. vulg. ; *Syrsin* et *Syrcur*) ajoutent après ἀποκριθήτε les mots μοι ἢ ἀπολύετε, contre N, B, L, T, version bohairique, etc. Wescott-Hort et Tischendorf rejettent les mots supplémentaires, mais il se pourrait qu'ils aient disparu du texte ordinaire par *homoioteleuton* (saut du même au même) ¹. Brandt ² voit dans le dialogue de Luc un travail rédactionnel d'après un modèle scripturaire : Jérémie, ch. 45, 14, 15. (LXX) :

Le roi : Ἐρωτήσω σε λόγον, καὶ μὴ δὴ κρυψῇς ἀπ' ἐμοῦ
ῥήμα.

Le prophète : Ἐὰν ἀναγγεῖλω σοί, οὐ γὰρ θανάτω με θανα-
τώσεις; καὶ ἐὰν συμβουλεύσω σοί, οὐ μὴ ἀκούσῃς μου.

L'affinité entre les deux passages est en effet curieuse, mais n'est pas telle cependant qu'il faille admettre un développement du rédacteur, la réticence étant une forme assez fréquente du langage, en particulier chez les Orientaux. Jésus a très bien pu ne pas vouloir prononcer lui-même une parole sur sa filialité divine, déclaration qui eût entraîné la mort. La parole qui suit : « désormais le fils de

¹ Meyer-B. Weiss. p. 658. Merx, II, 2, p. 476.

² *Evangel. Geschichte*, p. 73.

L'homme sera assis à la droite de la Puissance de Dieu » est nettement messianique, bien qu'elle soit assez différente de celles qui sont rapportées par Marc et Matthieu qui ont en plus un *ἐπιστρεφει* qui implique l'imminence de la parousie, et la mention d'un des traits principaux de l'avènement : la venue sur les nuées du ciel. La pseudo-messianité n'entraînait pas la mort, bien le blasphème tel que l'affirmation de la filialité physique avec Dieu. Or, sur ce dernier point, Jésus n'a pas encore été interrogé, tandis que dans la représentation de Marc-Matthieu les deux délits sont connexes (Mc 61, Mt. 63) ce qui constitue une contradiction juridique. Il nous paraît que l'indépendance du texte de Luc est bien certaine sur ce point à l'égard du texte de Marc, où se reflète la foi des premières communautés ¹. Nous croyons donc pouvoir considérer comme acquis que devant le sanhédrin, Jésus s'est donné pour le Messie ². Si tel est bien le sens des vv. 67-69, ce qui suit, vv. 70 et 71, n'a plus de corrélation avec la question posée. Jésus n'a rien dit de la filialité divine ; il a simplement affirmé sa messianité, deux choses qui pouvaient, sans doute, être réunies dans sa conscience, mais qui, en fait, étaient séparées. On ne comprend pas dès lors que les sanhé-

¹ B. Weiss, *Quellen*, p. 223 ; Meyer-B. Weiss, p. 657.

² Sur « le Fils de l'Homme » et l'application que Jésus s'en est fait à lui-même. voir H. Monnier, *la Mission historique*. pp. 32, 64 ss, 83 ss, 274 ss. Nous nous trouvons d'accord avec cette conclusion d'H. Monnier : « ce n'est pas le Messie, fils de David qui fut condamné (par le sanhédrin), c'est le Messie, fils de l'Homme... (Messie futur). Pilate condamna le Messie terrestre, le « Roi des Juifs », p. 66.

dristes aient pu lui poser la seconde question : « tu es donc le Fils de Dieu ? » (remarquer le οὖν). A laquelle question, Jésus aurait répondu : ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι. Or, outre l'inconséquence d'une telle déclaration, cette réponse se trouve être la combinaison des deux formes de Matthieu et de Marc : σὺ εἶπας, ἐγώ εἰμι. A ces deux observations — qui constituent de fortes présomptions pour que les vv. 70-71 aient été interpolés, il faut en ajouter une troisième. Les sanhédristes reprennent en disant : « qu'avons-nous encore besoin de témoignage » où l'écho des deux premiers évangiles (Mc 63, Mt 65) est évident¹, alors que, dans la relation de Luc, il n'y a pas eu d'audition de témoins ; ἔτι se rapporterait donc à la parole du temple qu'ont rapportée seuls Marc et Matthieu. L'influence de Marc nous paraît donc certaine pour la fin de la relation du procès, mais de Marc dans une forme antérieure où la tendance apologétique qui consistait à charger les Juifs n'était pas encore poussée à fond² ; on ne comprendrait pas sinon que Luc n'ait pas emprunté à sa source le trait manifestement tendancieux de la condamnation à mort pour blasphème.

Après l'interrogatoire, Luc fait conduire Jésus chez Pilate. Il paraît donc probable que dans la relation primitive le sanhédrin ne s'était réuni que pour découvrir une charge contre Jésus, et cette

¹ Meyer-Weiss p. 658 ; Loisy, *Ev. Synopt.*, II, p. 607 ; Spitta, *synopt. Grundsch.* p. 400.

² B. Weiss (*Quellen*, pp. 223-224) voit dans le fragment 66-70 non le retravaillement pagano-chrétien du texte de Marc, mais une source judéo-chrétienne. Les arguments de B. Weiss ne nous paraissent pas convaincants.

charge acquise (l'aveu de sa messianité) ils ont remis Jésus à la juridiction exécutoire de Pilate.

Avant de passer à la confrontation de nos trois textes avec les données de l'archéologie et de l'histoire, il nous faut examiner l'épisode de la scène de dérision qui, d'après Marc et Matthieu, fait corps avec la séance du sanhédrin. Nous avons dit plus haut pourquoi cet enchaînement ne nous paraissait pas primitif¹. Le fait de faire des sanhédristes les bas insulteurs de Jésus est incontestablement tendancieux ; aux sanhédristes, Marc ajoute les ὑπηρέται qui n'ont certainement pas assisté à la séance (Mc 54, Mt. 58), et qui frappent Jésus ; chez Matthieu, ce sont les sanhédristes eux-mêmes qui donnent les coups, mais il se pourrait que dans le premier évangile les mots οἱ δὲ ἐράπισαν aient été interpolés². Que l'épisode tel qu'il est relaté par Luc ait toute chance d'être primitif nous paraît établi non seulement par la plus grande vraisemblance de la situation, mais par son indépendance de tout motif testamentaire. Ce n'est pas le cas pour Marc-Matthieu, où les couleurs sont accentuées et où l'on peut retrouver un gauchissement de la situation d'après des traits d'Esaïe, de Michée, et du livre des Rois³:

¹ Contre Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 612 qui voit dans l'emplacement de la scène chez Luc une combinaison artificielle pour combler, avec le reniement, le vide entre l'arrestation et la séance du matin.

² Brandt, *Evang. Gesch.* p. 357. Les variantes du texte montrent que tout ce passage a été très travaillé par la tradition. Weiss (*ält. Evang.* p. 320) attribue le trait des ὑπηρέται à une main postérieure.

³ Brandt, *Evang. Gesch.* pp. 70-71 ; Loisy, *Ev. Syn.* II p. 613 ; Spitta, *syn. Grundsch.* p. 401.

EXX Es. 50, 6 ; 53, 3 ; Ps. 68, 8 ; Michée 4, 14 ; 1 Rois 22, 24. Spitta a remarqué que l'ensemble de ces traits représentent les quatre moments de la scène de dérision chez Marc : les crachats, le voilement du visage, les coups, la prophétie dérisoire. Chez Marc et chez Matthieu, le trait de la prophétie dérisoire est comme isolé ; Marc ne le met pas en relation avec le voilement¹ ce qui paraît être conforme à la situation (Luc), et Matthieu omet le περικαλύπτειν, en reliant πρόσωπον à ἐμπύειν. Le sens primitif paraît avoir été gardé par Luc ; il doit s'agir d'un jeu semblable à celui de la main chaude chez nous, et non d'une injonction des insulteurs pour que Jésus leur révèle l'avenir². L'accord de Luc et de Matth. dans le προφήτευσον τί ἐστὶν ὁ παῖσας σε : contre le simple προφήτευσον de Marc, dérive probablement de la tradition orale³. Il faut peut-être attribuer à la tradition orale tout l'épisode de la scène de dérision ; cette hypothèse aurait l'avantage d'expliquer certaines affinités que le récit de Luc présente avec la relation johannique. Une source écrite nous paraît moins probable ; il serait, en tous cas, très malaisé de la déterminer exactement.

II. — Le récit synoptique et la législation juive

On admet généralement que le récit synoptique du procès de Jésus, en particulier dans la représen-

¹ Maurice Goguel est peut-être fondé à voir dans περικαλύπτειν x. t. λ. de Marc une glose postérieure provenant de Luc (*Marc* p. 275).

² Comme le supposent Meyer-Weiss, *Mc* p. 227.

³ B. Weiss, *Quellen*, p. 223.

tation de Marc, traduit fidèlement la réalité : Jésus aurait été condamné à mort par les Juifs, et par eux livré au procureur romain à qui seul appartenait, avec le droit de ratification, le pouvoir exécutoire de la sentence prononcée. Cette représentation des choses semblait d'autant plus vraisemblable que l'animosité des Juifs avait été signalée, dès le début du ministère, par des traits nombreux dont l'ensemble constituait, semble-t-il, une ligne logique qui aboutissait à la mort du Sauveur¹. Depuis le livre capital de Brandt : *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und Auferstehung Jesu* (1893) qui, l'un des premiers, a repris la question dans une analyse extrêmement serrée des éléments évangéliques, les critiques ont été amenés à penser que la représentation des évangiles était suspecte, et que la tradition primitive avait subi un retravaillement apologétique tendant à décharger les Romains pour faire endosser aux Juifs toute la responsabilité de la mort de Jésus². L'analyse littéraire du procès juif nous a déjà montré

¹ Cf. Marc 3, 6 et paral. ; Marc 8, 33 ; 9, 31 ; 10, 23-34 ; 14, 1-2 ; 14, 10-11 ; 14, 43-52, etc.

² Sur cette élaboration apologétique, voir en particulier Brandt, pp. 52 et ss., pp. 139-146. Loisy, *Ev. Synop.* I, p. 102 ; II, pp. 593 ss. ; Maurice Goguel, *Sources* pp. 82, 83 ; du même, ses brochures *Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion*, extr. de la R. H. d. R. LXII, 1910, et *Les Chrétiens et l'empire romain à l'époque du Nouveau Testament*, 1908, pp. 24 ss. ; Spitta, *Synopt. Grundschr.*, pp. 400 ss. Dans le même sens, il faut signaler, avant Brandt, Philippon, *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* 1866, 2^e édit. 1901, et le professeur hollandais Loman, *Symbool en Werkelijkheid in de evangelische Geschiedenis* (1884) où se trouvent ouvertes des vues qui ont été confirmées par la suite.

que nous n'avions pas affaire à une composition homogène, et que des traces d'enchevêtrement de traditions différentes y étaient encore visibles ; il nous faut maintenant mettre les éléments évangéliques en regard des données archéologiques, et tirer une conclusion à la fois des accords et des divergences que ces deux sources d'information peuvent présenter entre elles.

Les éléments du récit Marc-Matthieu sont les suivants :

a) Jésus est arrêté dans la nuit par une troupe de gens armés ; il est conduit à la maison du grand prêtre où, pour le juger, le sanhédrin tient une séance nocturne.

b) Des témoins sont entendus pour convaincre Jésus de culpabilité.

c) De faux témoins apportent une parole de Jésus sur la destruction du temple. Jésus, interrogé à ce sujet, garde le silence.

d) Jésus est interrogé sur sa prétention de Christ, fils de Dieu. Jésus affirme cette qualité, et annonce sa parousie.

e) Cette déclaration est considérée comme blasphématoire, et entraîne la peine capitale.

f) Au matin, nouvelle séance du sanhédrin. Matthieu ajoute : ὥστε θανατώσαι αὐτόν.

g) Après la séance, les sanhédristes emmènent Jésus et le livrent à Pilate.

Le récit de Luc possède les éléments suivants en parallèle avec Marc :

a) Première partie : Jésus, arrêté, est conduit à la maison du grand prêtre. L'interrogatoire n'a lieu que le matin, et dans la salle de délibération du sanhédrin où Jésus est conduit.

d) Jésus est interrogé sur ses prétentions de Christ et de fils de Dieu. Jésus les confirme.

e) On suspend, après sa déclaration, toute autre audition

de témoins. Il n'y a pas de mention d'une sentence capitale.
g) Jésus est conduit à Pilate.

Les omissions de Luc sont donc :

- b) L'audition des témoins.
- c) La parole sur le temple.
- e) L'accusation de blasphème, et la sentence capitale.
- f) La séance nocturne (a. Luc ne mentionne qu'une séance au matin.

Les variantes de Luc regardent les points suivants :

- a) Jésus passe la nuit dans la maison du sacrificateur sans être interrogé. La séance du sanhédrin n'a lieu qu'au matin, dans un autre local.
- d) La question de messianité et de filialité est dédoublée.

De cette comparaison, nous retirons l'impression que, d'après la représentation de Marc, le procès juif aurait été un procès régulier.

1° La double séance paraît être d'accord avec la loi juive. Lorsque une affaire était suffisamment grave pour entraîner la peine de mort, une seconde séance était nécessaire le lendemain. La peine capitale ne pouvait être prononcée qu'à la seconde séance. Entre ces deux séances, les jurés devaient s'abstenir de repas copieux, de boissons fermentées, et passer toute la nuit à discuter le procès¹. Les séances devaient avoir lieu de jour.

2° L'audition de témoins était absolument indispensable. Un seul témoin ne suffit pas. L'accord entre deux témoins au minimum était nécessaire.

¹ *Mischna, Sanh.* IV, 1 ; V, 5. Sur l'application du droit sanhédriste à Jésus, voir Holscher : *Die Mischnatractate Sanhedrin und Makkot*, pp. 33 ss.

Avant tout, on devait entendre les témoins à décharge¹.

3° Le blasphème entraînait la peine de mort. Pour que le crime de blasphème fût établi, il fallait que le nom divin ait été prononcé nettement : « le blasphémateur ne sera coupable que s'il a expressément nommé le Nom². » La mort pour crime de blasphème devait être donnée par lapidation³.

4° Pour le crime de blasphème, la présence du *grand sanhédrin* était requise⁴. Le grand sanhédrin était composé de 71 membres. Avant la séance devait avoir lieu l'appel nominal des jurés⁵.

5° Aucun délit pouvant entraîner la peine capitale (דיני נפשות) ne pouvait être jugé nuitamment. Aucune affaire ne pouvait être jugée la veille d'un sabbat ou d'un jour de fête⁶.

De la confrontation entre les données légales de la Mischna et le récit du procès juif dans Marc, il résulte ceci :

1° Il y a eu deux séances ;

2° Il y a eu audition de témoins ;

3° A la suite du blasphème, il y a eu condamnation à mort.

¹ *Mischna Sanh.* IV, 5 ; V 1-4. Cf. Deuter. 17, 6 ; 19, 5 : « Un seul témoin ne sera point valable contre un homme dans quelque crime et péché que ce soit... mais sur la parole de deux ou trois témoins, la chose sera valable. »

² *M. Sanh.* VII, 5... עד שיפרש השם.

³ *Lévit.* 24, 16.

⁴ *M. Sanh.* I, 5. Cependant IV, 1 ne prévoit pour les affaires capitales que 23 jurés. Graetz, *Geschich. der Juden*, II, p. 149, a soutenu que Jésus a été jugé par cette cour restreinte ; mais l'inculpation de blasphème rend cette opinion improbable.

⁵ *M. Sanh.* IV, 9.

⁶ *M. Sanh.* IV, 1.

Mais, d'autre part, les illégalités sont plus nombreuses que les points de contact :

1° La séance où Jésus fut condamné à mort a eu lieu en violation de deux règles : elle a eu lieu de nuit, et la veille d'un sabbat ;

2° Il n'y a pas eu, au préalable, audition de témoins à décharge.

3° Les témoins à charge ne sont pas d'accord.

4° L'inculpation de blasphème n'est pas nettement établie.

5° Il paraît peu probable que sitôt après l'arrestation de Jésus, le sanhédrin ait pu être réuni en nombre, comme l'exigeait la loi.

6° Les deux séances n'ont pas été séparées par une nuit complète.

7° Avant le procès, l'inculpation de blasphème ne pouvait pas être établie.

En admettant même l'authenticité de la double séance, l'infraction à la loi n'en subsiste pas moins, car d'après la computation israélite qui faisait commencer le jour au coucher du soleil, les deux séances ont eu lieu le même jour ; une des sessions a été tenue la nuit ; les deux, la veille d'un jour de fête. La disposition du récit de Marc qui a voulu raconter un procès avec les trois moments traditionnels — audition des témoins, aveu de l'accusé, verdict — ne doit pas faire illusion sur l'absence presque complète d'une procédure régulière. Passons sur l'omission des témoins à décharge et de la notification préalable à l'accusé du chef d'inculpation ; mais le blasphème est-il, légalement, caractérisé ? Et sur laquelle des paroles, attribuées à

Jésus par les (faux) témoins ou dites par lui, le crime de blasphème a-t-il été constaté ? Est-ce sur la parole du temple ? Ce n'est guère croyable ¹, et d'ailleurs, le grand prêtre lui-même l'a comprise comme une forme de la prétention messianique de Jésus. Encore moins se peut-il que la déclaration de Jésus sur le Fils de l'Homme, assis à la droite de la Puissance ait pu être considérée comme blasphématoire ², d'autant moins que, d'après le texte, pour éviter le *tetragrammenon* sacré Jésus use d'une formule rabbinique pour désigner Dieu. La venue du Fils de l'Homme sur les nuées du ciel est un élément emprunté au livre de Daniel et qui rentre dans le cadre de la parousie. Son sens messianique est donc bien établi ³. L'aveu de messianité, au reste, n'entraînait pas la mort, le pire qui pouvait en découler était une condamnation comme agitateur ⁴. Il resterait donc la confirmation donnée par Jésus à la question du grand prêtre : « Es-tu le fils du... ? Béni soit-il ! » La plupart des commentateurs ⁵ admettent que la confirmation de Jésus équivaut au blasphème ; mais il faut remarquer que le nom divin ne paraît pas *nommément* (Sanh. VII, 5) dans la question du grand prêtre. De plus, il aurait fallu que le grand prêtre eût entendu Fils de Dieu dans le sens que lui donneront plus tard la théolo-

¹ Contre Wellhausen, *Ev. Marci*, p. 132.

² Contre Dalman, *Wörter Jesu*, I, p. 257.

³ Contre H. Monnier, *Mission*, p. 278. « En déclarant qu'il était l'Homme, ce qui équivalait à revendiquer une part de la souveraineté divine, Jésus avait blasphémé. »

⁴ Brandt, *Evangel. Gesch.*, p. 64.

⁵ Godet, Meyer-Weiss, Plummer.

gie paulinienne et l'auteur de l'épître aux Hébreux ¹. L'idée d'une filialité métaphysique, d'une incarnation humaine d'un être d'essence divine est venue de la gentilité s'infiltrer dans la dogmatique des premières communautés. Et sur la portée messianique d'une telle désignation aucun Juif ne pouvait se tromper : le Messie est Fils de Dieu par sa filiation avec le roi de Sion à qui il a été dit par Yahveh (Ps. 2, 7) : « Tu es mon fils, et je t'ai engendré aujourd'hui. »

L'historicité de l'épisode du blasphème nous paraît donc très contestable ; non seulement Luc l'ignore, mais encore les trois synoptiques et le quatrième évangile s'accordent pour ne signaler aucune inculpation ni de sentence dans la bouche des Juifs lorsqu'ils livrèrent Jésus à Pilate. Il est très remarquable de plus que Paul dont on connaît la combativité contre la loi, et dont la science rabbinique est incontestable, n'ait relevé ni les illégalités du procès juif, ni la culpabilité de la loi si vraiment la mort du Sauveur avait été l'œuvre, en majeure partie, de la loi. Comment aurait-il pu écrire, remarque très justement Brandt ² : « La loi est-elle péché ? Non, sans doute... ainsi la loi est sainte, et le commandement saint, juste et bon. » (Rom. 7, 7-12). Le *testimonium silentii* des épîtres pauliniennes constitue un argument de poids contre la représentation des choses telle que la donne Marc ³. L'ensemble d'ac-

¹ Brandt, *Evang. Gesch.*, p. 64 ; Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 600.

² *Evang. Geschichte*, p. 56.

³ Contre Stapfer, *la Mort et la Résurrection de J.-C.*, p. 172. Sur le témoignage paulinien voir Maurice Goguel, *Juifs et Romains*, pp. 2-6.

cords et de divergences entre le texte de Marc et la législation rabbinique suggère donc l'idée d'une élaboration rédactionnelle sur les données de la tradition primitive qui devait être fort sommaire ; il n'y aurait rien d'in vraisemblable à ce que Marc ait voulu anticiper, en la mettant à la charge du sanhédrin dont la culpabilité s'accordait avec ses préoccupations apologétiques, un développement de l'inculpation politique de messianisme sous laquelle Jésus a été traduit et condamné par la juridiction romaine. Qu'il y ait eu intervention du sanhédrin le fait est indiscutable ; mais il est malaisé de dire jusqu'où s'est étendue cette intervention ; il nous faudrait pour cela connaître par des informations sûres quels étaient les rapports, dans l'effet juridique, du pouvoir religieux israélite et de l'autorité romaine. Il se peut qu'une plainte ait été déposée chez Pilate, par les sanhédristes, au sujet des prétentions messianiques de Jésus ; ou bien, Pilate, désireux d'éviter un conflit religieux avec les autorités juives, a-t-il consulté le sanhédrin avant d'agir ¹. Cette dernière hypothèse aurait l'avantage d'expliquer la trahison de Judas qui, par l'intermédiaire du sanhédrin, aurait été en fait l'agent du procureur ². Le Talmud de Jérusalem, dans la

¹ Maurice Goguel, *Juifs et Romains*, p. 44.

² Il y aurait là une intéressante confirmation de la donnée johannique (18, 3-11), où il est question d'un officier romain et d'une cohorte. Sans prendre cette indication à la lettre (une *στρατηγία* comprenait 600 hommes !) il faut conserver la mention de la participation romaine à l'arrestation de Jésus, qui a toute chance d'être primitive. Cf. Maurice Goguel, *Sources*, pp. 74 ss ; H. Regnault, *Province procuratorienne*, pp. 90 ss.

partie relative au sanhédrin, déclare à deux endroits différents ¹ que quarante ans avant la destruction du temple, le droit de prononcer des sentences capitales fut retiré aux Israélites. Mais peut-être ne faut-il pas faire fond sur l'exactitude de la donnée chronologique, le Talmud n'ayant été codifié que sous le règne d'Hadrien, c'est-à-dire de 117 à 138, à une distance donc des événements qui expliquait que se fût oblitérée la précision sur la date exacte de cette substitution. Il ne faudrait donc retenir du texte talmudique que l'indication générale de la substitution des autorités romaines aux juridictions locales dans les procès capitaux. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher des arguments.

Mommsen, qui a étudié l'application du droit romain dans les provinces occupées, écrit : « il est probable que les autorités locales rendirent la justice concurremment avec le procureur romain ; seulement elles ne pouvaient faire exécuter leurs arrêts de mort qu'après confirmation du fonctionnaire impérial ² ». Mais dans ce cas, le sanhédrin conservait son pouvoir exécutoire, et alors, sous l'inculpation de blasphème, Jésus aurait été pendu, lapidé ou brûlé vif ³, et non crucifié à la mode romaine. Une autre objection à la théorie de Mommsen ⁴ est la libération de Barabbas : si le sort de Barabbas avait dépendu de la juridiction juive, le procureur n'eût

¹ I, 1 ; VII, 2.

² *Hist. Romaine*, trad. Gagnat et Toutain, XI, p. 96.

³ Lévit. 24, 10, 16 ; Deut. 21, 22 : *M. Sanh.* VII, 4. Brandt, *ev. Gesch.*, pp. 64, 140.

⁴ L'objection a été relevée par Regnault, *Prov. procurat.* pp. 67, 68-

pu le grâcier. La théorie de Mommsen aboutit à greffer deux juridictions sur une même affaire, avec droit de retour pour l'exécution à la première juridiction. Les Romains n'auraient eu, somme toute, qu'un droit de contrôle et de ratification, ce qui est bien invraisemblable. En outre, la superposition de deux procès devait provoquer des conflits juridiques¹. A laquelle des deux juridictions appartenait le dernier mot ?

D'autre part, l'historien Flavius Josèphe est formel sur le *jus gladii*, investiture du droit de vie et de mort conférée aux procureurs romains² ; il y a cependant une réserve dans le texte de Josèphe μέγχι τοῦ κτελεῖν, mais cette réserve n'est pas au profit de la juridiction locale, mais au profit de la compétence supérieure du pouvoir central à Rome³. Ce n'est pas ici le lieu de suivre H. Regnault dans le développement de sa théorie ; elle aboutit à établir que, dès avant la procurature de Ponce-Pilate, l'autorité judiciaire en matière criminelle avait été retirée au sanhédrin. Certains arguments de Regnault peuvent être contestables, encore que la contestation porte sur des nuances⁴. Il paraît établi, par les sources juives comme par les sources romaines, qu'à partir

¹ Regnault cite, page 69, le crime de l'adultère : en droit juif, le coupable doit être lapidé ; en droit romain, s'il n'est pas décapité, il est déporté dans une île.

² *Bello Jud.* II, 8 § 1 ; *Antiq.* XVIII, 1, §. Les textes sont cités par Regnault, pp. 63-64.

³ Le cas de Festus et de Félix, dans le procès de Paul (Actes 25), fournit un exemple concret de ce recours.

⁴ Voir les objections de Maurice Goguel (*Juifs et Romains*, pp. 33-35), qui, cependant, pour le fond, est d'accord avec Regnault.

du procuratorat de Coponius, lequel accompagna Quirinus chargé de recenser les biens des Juifs et de prendre possession de la fortune d'Archélaüs ¹, en l'an 6 de notre ère, la juridiction criminelle fut aux seules mains des Romains. On n'a pas d'exemple, depuis cette époque, d'un seul procès mené par la juridiction juive. Si, un seul : le procès de Jésus *d'après la relation de Marc* ! Faire fond sur un tel récit serait agir contre la prudence historique la plus élémentaire. On dit que Pierre — dont on sait que quelques souvenirs agglomérés doivent être comptés parmi les sources de Marc ² a pu assister au procès ; mais il est dit expressément que l'apôtre se tenait κάτω ἐν τῇ αὐλῇ, par opposition à l'audience qui devait avoir lieu *en haut et dans le bâtiment*.

Ainsi, le contrôle que nous fournit l'archéologie confirme le résultat de l'analyse littéraire : le récit de Marc, loin d'être une composition homogène, présente des points de suture visibles entre des traditions de nature et d'origine diverses. La mention de deux séances proviendrait de deux traditions sur le même épisode, et la première de ces traditions serait le développement apologétique postérieur de la seconde qui mentionnait sans plus l'intervention des autorités juives dans le procès de Jésus. La relation de la séance nocturne est comme interpolée dans un

¹ Josèphe, *Antiq.* XVIII, 1 § 1. Cf. Luc 2 : 1-3. Lors de ce recensement, Jésus devait avoir 8 ans. Le synchronisme de Luc est fantaisiste. Voir A. Réville, *J. de N.* I p. 375, Schürer, *Geschichte I*, pp. 508-543 ; Loisy, *Ev. Syn.* I, pp. 343-346.

Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, 39, 15 : Μάρκος... ἐρμηνευτῆς Πέτρου... ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγγραψεν.

récit plus bref, dans lequel on peut reconnaître les éléments du récit de Luc ¹, après avoir enlevé à celui-ci ce que l'évangéliste y a introduit d'après Marc (vv. 70-71). La tradition primitive réduisait probablement la part de la responsabilité des Juifs dans la mort de Jésus à une dénonciation auprès des autorités romaines des visées messianiques de Jésus. Peu après, sur cette tradition est venu se greffer un développement tendancieux, qui a dû aboutir à doubler le procès devant Pilate, de façon à transporter une partie de la responsabilité sur les Juifs ². Ce premier moment du développement serait assez bien représenté par la relation de Luc vv. 54, 66-69 ³. Marc aurait ensuite poussé le développement plus loin, conformément à ses a-priori christologiques et apologétiques ⁴; à ce moment rédactionnel appartiendraient la mention des témoins, dont le désaccord, évidemment souligné, est pour mettre en relief l'attitude du Christ qui ne peut donner prise à l'accusation, l'épisode du blasphème avec la condamnation à mort, le transfert de la scène des outrages sur le compte des sanhédristes.

¹ Maurice Goguel a calculé que le récit de Marc a 222 mots contre 151 dans Luc et 197 dans Matthieu (*Marc*, p. 274).

² Philippson, *Haben die Juden...* pp. 30-32. Le professeur Straatman, de l'Université de Leyden, écrit dans le « *Theolog. Tijdschrift* » année 1880, pp. 330-336 : « Je souhaite de tout cœur que l'histoire de la Passion soit un jour reprise dans une étude scrupuleuse et conduite en toute impartialité. Je suis convaincu en effet qu'une enquête de ce genre fera éclater l'innocence absolue des Juifs dans la mort de Jésus » (cité par Brandt, *Ev. Gesch.* p. 152).

³ Contre Wernle, *Syn. Frage*, p. 34.

⁴ Maurice Goguel, *Sources*, pp. 81-82 ; *Juifs et Romains*, pp. 35-44 ; Spitta, *synopt. Grundschr.* p. 400.

La question de priorité entre Marc et Matthieu est assez malaisée à départager, d'autant plus que sur certains points Matthieu présente des corrections de Marc qui se rapprochent du texte primitif; cependant, d'une façon générale, il faut admettre que Matthieu est secondaire par rapport à Marc.

27. — Le reniement de Pierre

Luc 22, 56-62. — Marc 14, 66-72. — Matth. 26, 69-75

Cf. Jean 18, 17-18, 25-27.

Nous ne reviendrons pas sur la manière dont cette péricope enchaîne avec le contexte; rappelons simplement que le naturel de la situation chez Luc oblige à admettre la priorité de son enchaînement: le reniement de Pierre devait originellement suivre le récit de l'arrestation, et le manque d'équilibre que présente le récit du procès chez Marc, par suite du déplacement de notre péricope, trahit visiblement le rédacteur.

Les quatre évangiles s'accordent pour nous dire que trois reniements ont été prédits (Mt. 26, 34; Mc. 14, 30; Lc. 22, 34; Jn. 13, 38), et tous les quatre ils relatent un triple reniement (Mt. 27: 70, 72, 74; Mc. 14: 68, 70, 71; Lc. 22: 57, 58, 60; Jn. 18: 17, 25, 27)¹. Ce tableau montre que le récit johannique est, des quatre, celui qui a le plus de chance de se rapprocher de la source, en particulier en ce qui concerne la vraisemblance du changement de lieu². Le travail

¹ Rushbrooke, dans son *Synopticon* (p. 114) a ingénieusement représenté typographiquement les rapports de ces quatre récits.

² J. Weiss, *alt. Evang.* pp. 306-308; Meyer-B. Weiss, p. 654; Maurice Goguel, *Sources...* pp. 82, 83.

rédaotionnel, chez les trois synoptiques n'est pas niabile, et l'analyse le révèle aisément. Dans les trois récits, le reniement de Pierre est provoqué par la question d'une servante. Le ἀτενίσασα de Luc (*le scrutant*) est certainement une retouche du rédacteur d'après le ἐμβλέψασα de Marc; ce trait particulier manque chez Matthieu. La façon dont l'observation de la servante est formulée chez Luc: καὶ αὗτος σὺν αὐτῷ ἦν fait disparaître la nuance de mépris qu'ont conservée les parallèles de Marc et de Matth., mais la réminiscence de Marc v. 69 où la servante ne s'adresse pas directement à Pierre, ne permet pas d'attribuer la priorité à la forme de Luc ¹. A la question de la servante, Pierre répond par un premier reniement:

Mc: ἡρνήσατο λέγων.

Mt: ἡρνήσατο ἔμπροσθεν πάντων

Lc: ἡρνήσατο αὐτὸν λέγων.

Matthieu accentue le reniement, et c'est assez conforme à sa manière; Luc, en ajoutant un complément direct au verbe, donne à celui-ci le sens actif de *renier*, mais introduit une obscurité dans son texte par αὐτὸν, qui évidemment se rapporte à Jésus, mais grammaticalement à Πέτρος (v. 55, 56). Marc serait donc primitif. Sitôt après ce premier reniement, Mc. dit que l'apôtre sortit *dehors* dans le vestibule, προαύλιον; Matth., qu'il sortit vers le porche, πυλῶνα. Dans l'enchaînement qu'ont montré les deux premiers évangélistes cette sortie est assez peu compréhensible puisque, quelques instants après,

¹ Meyer-B. Weiss, p. 653.

on retrouve Pierre dans la cour. J. Weiss a supposé¹ que Marc dépendrait ici d'une source qui lui est commune avec le quatrième évangile, où le déplacement de l'apôtre est explicable par l'intervention du disciple bien-aimé qui intercèda auprès de la concierge et fit entrer Pierre (18, 16). Mais l'hypothèse n'expliquerait pas la rupture de contact avec la tradition johannique dans la suite du récit. Et comme la sortie de Pierre est immédiatement suivie du chant du coq, et qu'il y a toute raison d'autre part d'attribuer la mise en scène d'un triple reniement à un travail postérieur de la tradition, ainsi que nous le verrons plus loin, on peut plus vraisemblablement supposer que la sortie de Pierre, suivie du chant du coq, formait la conclusion de l'épisode dans la source², à l'exclusion de τὸν πῦλωνα, mention qui, elle, pourrait provenir postérieurement de la version johannique.

Le rôle très particulier que va jouer le chant du coq dans notre épisode n'est pas seulement, croyons-nous, lié à la prophétie de Jésus (Marc 14, 30, Luc 22, 34, Matth. 26, 30) mais, chez Marc tout au moins, à la division juive des veilles de la nuit. On sait que les Juifs divisaient la nuit en 4 veilles, appelées ὀψέ, μεσονύκτιον, ἀλεκτοροφωνία, πρωΐ (Marc 13, 35). Or, Marc est le seul qui introduise plus loin un second chant du coq³, et la séance matinale du sanhédrin est fixée à la quatrième veille, πρωΐ (15, 1). Les deux

¹ *Alt. Evang.*, p. 307.

² Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 617.

³ Ce deuxième chant est également dans la prédiction de Jésus (14, 30) mais nous avons vu précédemment qu'il constituait une addition de l'évangéliste, probablement pour conformer la prophétie à l'événement.

chants du coq désigneraient ainsi la deuxième et la quatrième veilles de la nuit ; ce que nous avons vu du goût prononcé de Marc pour les encadrements¹ vient ici à l'appui de notre hypothèse. Il suffisait que le récit primitif mentionnât que Pierre renia son maître « au chant du coq » (ἀλεκτοροφωνία) pour que la tradition concrétisât la donnée chronologique : ἀλεκτωρ ἐφώνευσεν. De là à introduire un autre chant du coq avant le πρω¹, il n'y avait qu'un pas. Du reste, il est assez bizarre que Pierre ne se souvienne de la parole de Jésus qu'au second chant du coq ; dans les circonstances dramatiques où il se trouvait, le premier chant aurait dû lui rappeler la terrible réalité. Le fait que ni Luc ni Matthieu ne reproduisent le double chant nous confirme qu'il appartient à la forme la plus récente de Marc.

Le second reniement est provoqué chez Matthieu par une seconde servante (ἄλλῃ), et chez Luc par un indéterminé ἑτερος, tandis que Marc parle de la même servante (ἡ παιδίσκᾱ... πάλιν) ; l'accord de Luc et de Matthieu montre qu'il y a là une légère erreur de Marc, car aussitôt après, Marc et Matthieu s'accordent de nouveau pour montrer la servante s'adressant à ceux qui étaient présents, tandis que Luc fait interpellé directement Pierre : « toi aussi tu es des leurs ». A laquelle interpellation, l'apôtre répond : « homme, je n'en suis pas ! » Le verset 58 de Luc présente un parallèle étroit avec Joh. 18, 25, et nous confirme dans l'impression d'un contact de Luc avec

¹ Voir le récit du procès en trois tableaux. Cf. sur cette tendance de l'évangile Maurice Goguel, *Marc*, p. 303.

la tradition johannique ¹. Marc se contente de dire que Pierre nie de nouveau ; Matthieu fait dire à Pierre : « Je ne connais pas cet homme » et ajoute que l'apôtre affirma *sous serment*, trait qui est secondaire et qui est un dédoublement de Marc 71. Le troisième acte est indiqué par Marc et Matthieu *peu après*, par Luc *après une heure environ* ; mais il ne faut guère attacher, au moins pour les deux premiers évangiles, d'importance chronologique à ces indications qui peuvent n'être que de simples transitions pour délimiter nettement les moments du triple reniement ; la modification de Luc peut provenir de ce qu'il voulait combler tout l'espace compris entre l'arrestation et la séance du sanhédrin, et qu'il avait donc besoin de temps ; mais l'inverse est vrai également, et Marc a peut-être senti la nécessité de presser les événements. Quoiqu'il en soit, *ceux qui étaient présents* (Mc-Mt) ou *un autre*, ἄλλος τις (Luc), renouvellent l'accusation ; l'accent provincial de l'apôtre a dû trahir sa personnalité ; c'est du moins ce qu'il faut comprendre par le terme Galiléen qui se trouve chez Marc et Luc ; Matthieu l'a bien entendu ainsi en corrigeant : « car ton langage t'a fait reconnaître ». Marc et Matthieu donnent le discours en style direct ; Luc ne nomme pas l'interlocuteur qui est un des témoins de la scène. Pierre pour la troisième fois renie son maître, cette fois avec des imprécations et des serments. Luc a laissé tomber le serment qui devait lui paraître choquant ². La réponse de Pierre

¹ Meyer B. Weiss, p. 654.

² Wernle, *Synopt. Frage*, p. 33 ; Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 621.

chez Luc οὐκ οἶδα ὃ λέγεις est une réminiscence de Marc 68¹. Au même instant le coq chanta. Le παραρρήμα ἔτι λαλοῦντας est une expression particulière à Luc². En entendant le chant du coq, Pierre *se ressouvint* de la parole du Seigneur. Au lieu de l'ἀνεμνήσθη de Marc, Luc met ici une forme qu'il n'emploie jamais ὑπεμνήσθη, mais l'*argumentum silentii* ne suffit pas, pensons-nous, pour lui attribuer, avec B. Weiss³ une autre source que Marc. Le trait émouvant de Jésus se retournant et regardant son malheureux apôtre nè peut être primitif⁴; c'est une de ces touches délicates et pathétiques dont le rédacteur aime émailler son récit; l'incident est de plus historiquement invraisemblable, il aurait fallu que Jésus quittât la maison du sacrificateur où il avait été conduit. L'introduction de l'épisode à cet endroit motive tout autrement le chagrin et le repentir de Pierre; le regard chargé de reproches de Jésus lui a rappelé la prédiction, tandis que, d'après Marc et Matthieu, le chant du coq suffit à faire rentrer Pierre en lui-même.

Luc termine son récit par des expressions identiques à celles de Matthieu « et étant sorti, il pleura amèrement », contre Marc qui reste isolé en disant : καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν. Comme les paroles de Luc manquent dans les vieilles versions latines, on a

¹ B. Weiss, *Quellen*, p. 221.

² T. Vogel, *Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und St. I.*, p. 97; Meyer-B. Weiss, p. 654.

³ Meyer-B. Weiss, p. 654.

⁴ Wernle, *synopt. Frage*, p. 34; Loisy, *Ev. Syn. I*, p. 161; Maurice Goguel, *Marc*, p. 279; contre B. Weiss, *Quellen*, p. 222; Spitta, *syn. Grundschr.*, p. 404.

pensé qu'elles avaient été introduites par un réviseur d'après le texte de Matthieu. C'est fort improbable ; le récit de Luc, qui forme une composition littéraire très achevée, aurait ainsi été privé de conclusion¹. Nous pensons au contraire que c'est Marc qui est modifié, et la raison en est assez discernable. Une première sortie de Pierre a été mentionnée dans ce que nous avons vu être le noyau primitif du récit de Marc (v. 68 *b*) : ἐξῆλθεν ἔξω (suppr. le vestibule). La deuxième sortie constituait donc une difficulté dont on s'est débarrassé en la remplaçant par l'inattendu ἐπιβάλων. Mais cette correction appartient à la forme la plus récente de Marc, que n'ont pas utilisée ni Luc ni Matthieu. Ainsi se trouverait expliqué leur accord².

Nous croyons pouvoir conclure que Luc a connu le récit primitif qui est à l'origine du récit de Marc, et qu'il en a gardé l'enchaînement. Mais il a connu également le développement que Marc a greffé sur ce noyau primitif, et qui, lui, a été fortement travaillé par la tradition. Le sujet était d'ailleurs de ceux qui constituent des centres de cristallisation. Mais en utilisant cette double forme de la tradition fixée dans l'évangile de Marc, le rédacteur n'a pas laissé d'apporter à son travail des retouches personnelles où l'on retrouve facilement sa manière. Ainsi élaboré, son récit est vraiment un morceau littéraire d'une belle venue, « une des perles de son écrin³ ».

¹ Contre Nicolardot, *Procédés...* p. 79.

² Spitta, *Synopt. Grundschr.* p. 405.

³ Godet. Cf. Nicolardot, p. 205.

LE PROCES ROMAIN

28. — Comparution devant Pilate

Luc 23, 1-5. — Marc 15, 1b-5. — Matth. 27, 1-2, 11-14

Il est évident que la tradition n'a pu connaître par un témoin oculaire l'interrogatoire de Jésus par le procureur, et qu'elle n'a pu être alimentée que par voie indirecte; mais si précaire que soit notre source, il en ressort néanmoins nettement que le procès romain n'a pas été la simple confirmation du procès sanhédriste. Que, par suite de la perspective particulière aux évangélistes, la source ait été tronquée, cela n'est pas douteux : le chef d'inculpation manque au début, dans les deux premiers évangiles, et, à la fin, il n'y a, chez aucun des trois évangélistes, trace d'une condamnation. L'accusation de messianisme, c'est-à-dire au point de vue romain de menées politiques tendant à substituer un régime théocratique autochtone au régime de l'occupation, semble bien avoir été dans la source de Marc-Matthieu, dans laquelle elle précédait immédiatement la question de Pilate à Jésus : « Es-tu le roi des Juifs ? » Les accusations des prêtres viennent alors en surcharge, et dénotent le manque d'équilibre de la rédaction¹; l'absence de

¹ Wellhausen (*Evang. Marci*, p. 136) a pensé à une interversion dans le texte, et propose de mettre 15, 3 devant 15, 2. Mais cette correction ne rétablirait pas l'équilibre, car s'il est dit (v. 3) que les prêtres accusent Jésus de plusieurs choses (πολλά), il n'y a pas trace d'accusation précise qui puisse amener Pilate à poser d'emblée la question sur le terrain politique.

cohésion entre notre récit et celui du procès sanhédriste est aussi évidente : l'accusation devant Pilate repose complètement sur le terrain politique, alors que dans la séance du sanhédrin, l'inculpation relevait uniquement du domaine religieux. Dans ce premier procès, Jésus a été convaincu de sacrilège et de blasphème; inculpation qui n'eût jamais été admise par Pilate. Nous sommes donc fondés à admettre l'existence de deux courants traditionnels dont l'un faisait condamner Jésus par les Juifs, et dont l'autre, probablement antérieur, laissait aux Romains toute la responsabilité de la tragédie du calvaire, et de ses antécédents.

Relevons maintenant quelques points de détail qui pourront nous aider dans la détermination des sources. Matthieu a introduit entre la livraison de Jésus à Pilate (v. 2) et sa comparution (v. 11) un récit de la mort de Judas, qui est nettement adventice, et façonné d'après des mtoifs vieux-testamentaires¹ : Zach. 11, 13; 2 Rois 17, 23; Jér. 18, 2 s; 32, 6-16. La mort de Judas est une reproduction de la mort du traître Ahitofel :

Matth. 27, 5 : καὶ ἀπελθὼν ἀπήγγαστο.

2 Sam. 17, 23 (LXX) : καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἀπήγγαστο.

Le récit de Matthieu, où la part des rédacteurs pour être difficile à déterminer n'en est pas moins évidente, marque dans le développement de la légende de Judas un stade postérieur à celui que représente le récit des Actes : 1, 18, 19², et qui

¹ Brandt, *Evang. Gesch.* p. 19.

² Spitta : *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, pp. 15-16; Nicolardot, *Procédés...*, p. 32.

diffère par plusieurs détails. Entre autres, Judas ne se suicide pas, mais meurt d'une chute. Après ce récit, qui sectionne le texte, Matthieu reprend sa source Marc à l'aide de la reprise : ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστάθη ἐμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος

Le v. 2 de Luc vient de source. Les griefs allégués sont de ceux qui entraînent la peine capitale, et il est probable que ce sont les seuls qui aient été relatés dans la tradition primitive, laquelle n'avait pas les raisons apologétiques qui, dans la suite, firent transporter sur les Juifs la responsabilité de la condamnation¹. Marc qui, dans les récits du procès, procède par coupure et par dédoublement, n'avait plus de raison de laisser subsister ce trait primitif dont il avait donné une paraphrase, si modifiée dans la situation et dans le détail (vv. 55 et ss.) qu'elle semble ne plus avoir de contact apparent avec le procès romain.

Le *titulus* qui sera placé au sommet de la croix, en enregistrant l'aveu de Jésus et le motif de la condamnation, confirmera les griefs portés contre Jésus et qui sont tous d'ordre politique : Jésus est un fauteur de désordres (διαστρέφοντα τὸ ἔθνος) ; il empêche de payer l'impôt, et il oppose une royauté messianique à l'autorité de Tibère. Il paraît bien que le rôle des Juifs s'est borné à attirer l'attention de l'autorité romaine sur le caractère délictueux du ministère de Jésus ; mais il est peu probable qu'ils aient formulé leurs accusations dans la séance même où Jésus fut interrogé. Outre que la loi inter-

¹ Brandt, *Evang. Gesch.*, pp. 90-91.

disait aux Juifs le contact avec les païens, de façon à n'être pas souillés et à pouvoir manger la Pâque ¹, la procédure romaine s'opposait à ce que des pérégrins fissent office de ministère public dans des affaires relevant uniquement de la compétence romaine ². Nous nous rapprochons donc de la vérité historique en admettant que le procureur a repris à sa charge les griefs divers sur lesquels *il est possible* que les sanhédristes aient préalablement attiré son attention. Marc et Matthieu ajoutent qu'aux accusations des sanhédristes Jésus ne répond rien (vv. 3, 11), et qu'à Pilate, qui était intervenu, Jésus oppose le même silence. Luc n'a rien de pareil. L'omission n'a rien que de très naturel, les données de Marc-Matthieu étant l'application au procès romain d'éléments mentionnés dans la version Marc du procès juif. (v. 62).

Après l'aveu de Jésus, la note des v. 4-5 est d'autant moins compréhensible, et doit appartenir au courant traditionnel qui déchargeait les Romains ³, et qui s'est mélangé avec le courant primitif. Le v. 5, où la mention de la Galilée ne laisse pas de surprendre, fait tout l'effet d'une transition rédactionnelle pour amener l'utilisation d'une nouvelle source où le rôle de premier plan était donné au

¹ Cf. la notice précieuse de Jn. 18, 2.

² Mommsen, *Droit pénal*, I, pp. 271, 277.

³ Ce courant apologétique qui va fortement influencer la suite du récit de Luc, où Pilate affirmera l'innocence de Jésus à quatre reprises, ne se borne pas aux évangiles, et ne cessera de se manifester avec une gradation croissante dans les évangiles apocryphes, surtout l'évangile de Pierre, les actes de Pilate, et chez les apologistes.

tétrarque de Galilée. A l'exclusion de ces deux versets, nous pensons que la version de Luc, pour notre péricope, représente le texte primitif. La rencontre de Marc v. 2 avec Luc v. 3 nous empêche d'accepter l'hypothèse de Brandt¹ qui voit dans le récit de Marc une anticipation sur la base de la crucifixion faite par des *soldats romains* et de l'inscription de la croix ; nous pensons au contraire que le deuxième évangéliste a connu la source qui lui est commune avec Luc, mais tandis que ce dernier la reproduisait fidèlement dans les vv. 1-3, Marc en aura détaché le passage de l'interrogatoire pour le transférer, en le modifiant presque entièrement, dans sa rédaction de la séance nocturne ; quant au noyau primitif, nous ne voyons pas de raison pour l'attribuer avec J. Weiss aux « souvenirs de Pierre », ce qui obligerait à admettre que Luc aurait connu une première forme de Marc où le transfert n'aurait pas encore été opéré.

29. — Jésus devant Hérode.

Luc 23 : 6-16.

Luc raconte seul que Pilate, ayant appris que Jésus était de la juridiction d'Hérode, l'envoya au tétrarque qui se trouvait à ce moment à Jérusalem. Hérode, depuis longtemps désireux de voir Jésus, lui pose de nombreuses questions, auxquelles Jésus répond par le silence. Hérode, froissé, fait revêtir Jésus d'une robe éclatante et le traite avec mépris,

¹ *Evang. Gesch.*, pp. 90, 91. Cf. Joh. Weiss, *ält. Evang.* p. 322.

puis le renvoie à Pilate, avec lequel il se réconcilie à la suite de cet événement. Le procureur fait alors connaître aux sanhédristes que ni lui ni Hérode n'ont trouvé Jésus coupable de ce dont on l'accuse, et annonce qu'après avoir châtié l'inculpé, il le mettra en liberté.

Ce morceau a beaucoup occupé la critique, et de nombreuses hypothèses ont été avancées pour en expliquer l'origine.

Les uns¹ y voient une pure composition littéraire de Luc, qui avait pour la maison d'Hérode un intérêt particulier; Brandt, qui relève la vivacité des souvenirs du grand Hérode, y trouve une « *Phantasiebild* » qui est rentrée dans le cycle des traditions qui s'étaient constituées autour du nom célèbre qui avait bénéficié d'un regain de popularité par comparaison avec la personnalité diminuée de son descendant. Les autres² considèrent la péricope comme un dédoublement du récit de Marc, avec substitution d'Hérode pour le jugement. Loisy pense que l'évangéliste a transposé, en l'adaptant tant bien que mal au cadre de Marc une relation de la passion où la responsabilité entière de la condamnation et de la mort du Christ était hardiment transportée de Pilate sur Hérode.

Nicolardot³, après J. Weiss, y voit un morceau apologétique rédactionnel pour décharger les Romains.

¹ Brandt, *Evang. Geschichte*, p. 112; Wernle, *syn. Frage* pp. 95, 106.

² Loisy, *Ev. Syn.*, II, pp. 638 ss.

³ *Procédés*, p. 201; J. Weiss, *Schriften Lc.*, p. 519; A. Réville, *J. de N.*, II, pp. 360, 361.

Soltau¹, qui admet que Luc aurait connu une deuxième forme des *logia*, différente de celle qu'a utilisée Matthieu, voit dans cette collection (A B) la source de notre péricope. A côté de cette source, il aurait emprunté quelques motifs à Marc et à Matthieu.

B. Weiss² fait dériver notre fragment de la source particulière L, qui aurait fourni à l'évangéliste la majorité des éléments de son récit de la passion.

Renan³ pense que Luc a mis bout à bout deux documents écrits, l'un mettant en scène Pilate, l'autre Hérode, comme les agents responsables de la mort de Jésus.

Feine⁴ invoque une tradition particulière dont Luc aurait combiné les données avec des traits empruntés à Marc.

B.-H. Streeter⁵ et A. Wright⁶ repoussent l'idée d'un développement apocryphe, et, s'ils reconnaissent la part rédactionnelle de l'évangéliste, tout au moins ils pensent que le morceau a une origine historique, et le mettent en rapport avec une tradition *Hérode* dont Luc a pu avoir connaissance par Manahem, frère de lait d'Hérode (Act. 13, 1), ou Joanna, femme de Chuza, intendant du tétrarque (Luc 8, 3 ; 24, 10).

Que, dans le troisième évangile, coure une « veine »

¹ *Unsere Evangelien...*, pp. 49, 65-66.

² Meyer-B. Weiss, p. 600 ; *Quellen*, pp. 225 et ss.

³ *Vie de Jésus*, p. 422.

⁴ *Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas*, pp. 69-70.

⁵ In « *Studies in the Synoptic Problem* », pp. 229-231.

⁶ *St Luke's Gospel in Greek*, p. 203. Cf. *idem* Moffatt, *Introduction*, p. 275.

hérodiennne, la chose n'est pas douteuse (1, 5 ; 3, 1 ; 3, 19 ; 8, 3 ; 9, 7-9 ; 13, 31 ; 24, 10, etc.) et notre péricope semble bien correspondre au désir manifesté par le tétrarque de faire la connaissance de Jésus (9, 9). Il ne faut donc pas repousser *a priori* l'hypothèse d'une source dans laquelle le ministère et la passion de Jésus étaient en rapport avec le tétrarque. Un des arguments les plus convaincants que l'on ait allégués contre cette hypothèse est la présence dans les Actes (25, 14-27) d'une scène analogue¹, où le renvoi de Paul à Agrippa rappelle celui de Jésus à Hérode, la curiosité d'Agrippa, celle d'Hérode, les déclarations d'innocence par Festus et Agrippa, celles de Pilate et d'Hérode. Mais le contact entre les deux relations est plus extérieur que réel, et ne touche pas au fond ; et d'ailleurs, si l'on peut admettre une influence du récit du procès sur le récit des Actes, l'inverse est beaucoup moins probable². La voie la plus sûre est de demander aux textes eux-mêmes les indications qui pourront nous guider pour la détermination d'origine.

Le v. 5 *b*, où se trouve inopinément la mention de la Galilée, est destiné à amener l'épisode, et cette transition rédactionnelle favorise l'hypothèse d'une source particulière qui va suivre, et non d'un développement personnel au rédacteur. La présence d'Hérode à Jérusalem ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις n'a rien qui doive surprendre, à la veille de la pâque. L'imité entre le procureur et le tétrarque, encore que

¹ Brandt, *Evang. Gesch.*, p. 115.

² Nicolardot, *Procédés*, p. 202.

nous n'en ayions aucune confirmation par ailleurs, n'est, en soi, pas invraisemblable, et a pu fort bien résulter d'un conflit de pouvoirs ¹.

Les versets 9 et 10 sur l'interrogatoire et le silence de Jésus sont reliés assez mal à ce qui précède ; il semble que l'interrogatoire porte non sur les occupations dont Pilate a dû transmettre la teneur à Hérode mais sur la nature miraculeuse des actes de Jésus pendant son ministère. Cela provient de ce qu'immédiatement après la mention du vif désir d'Hérode de voir Jésus, est introduit un rappel trop évident de ce qui s'est passé chez Pilate, d'après Marc 15, 3 et ss.

Marc : καὶ κατηγόρουσιν αὐτοῦ οἱ ἄρχιερεῖς

Luc : ... οἱ ἄρχιερεῖς... κατηγόρουντες αὐτοῦ

Marc : ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀκέει· οὐδὲν ἀπεκρίθη

Luc : αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτοῖς.

Le v. 11 parle d'une scène de dérision qui semble tout aussi adventice, et où la présence des στρατεύματα, des moqueries et de la robe éclatante sont autant de traits qui rappellent étrangement la scène du prétoire, que Luc aura connue dans sa source, mais dont il aura voulu décharger les Romains par souci apologétique ². Il est très improbable, au reste, que dans ses déplacements, Hérode fût accompagné d'autre chose que d'une garde d'honneur composée de quelques hommes, ce qu'exclut la mention des στρατεύματα qui s'entend de forces armées ³.

¹ B Weiss, *Quellen*, p. 225.

² Ce n'est pas sans raison que *Syrsm.* omet les versets 10-12. Wellhausen les considère comme une glose (*Ev. Lucae*, p. 132).

³ Brandt, *Evangel. Gesch.*, p. 116.

Le v. 12 peut reposer sur une donnée historique. Luc était certainement au courant de ce qui concernait la cour d'Hérode, où il avait des relations¹. Le récit Luc 13 : 1-3 laisse entrevoir la cause de la froideur qui existait entre Pilate et Hérode. Pilate avait fait massacrer un certain nombre de Galiléens, pendant qu'ils offraient des sacrifices ; et cet acte avait dû certainement provoquer de la part du tétrarque de Galilée une protestation contre l'abus de pouvoir du procurateur² ; en renvoyant l'affaire de Jésus à la juridiction du tétrarque, Pilate fait le premier pas vers une réconciliation. Nous croyons volontiers avec B. Weiss³ que s'il y a un élément historique solide dans notre récit c'est celui-là. C'est vraiment pousser le goût du symbole trop loin que de voir dans ce trait l'image de l'union du judaïsme et du paganisme contre le christianisme naissant⁴.

Les versets qui suivent, 13 et 16, sont loin de donner une impression aussi originale, et semblent là pour introduire l'épisode de Barabbas qui, dans Luc, est amputé de son préambule ; nous sommes enclins à voir dans ces versets une note rédactionnelle assez mal équilibrée dans le récit. Les sanhédristes qui, après avoir, contre toute vraisemblance, assisté (v. 10) à l'interrogatoire par Hérode, seraient donc revenus chez Pilate. Spitta a proposé de relier le v. 13 au v. 3⁵, le mot συγκαλεσθέντες se rapportant

¹ Plummer, p. 522.

² Streeter, *Studies in the synopt. Problem*, p. 230.

³ Quellen, p. 225 ; Holtzmann, *Die Synoptik*, p. 417.

⁴ Wernle, *Syn. Frage*, p. 106 ; Plummer, p. 524. Maurice Goguel est tenté d'admettre cette explication (*Juifs et Romains*, p. 15).

⁵ *Synopt. Grundschr.*, p. 409.

mieux à la situation antérieure ; mais c'est corriger arbitrairement le texte en se débarrassant d'une difficulté. Tout le passage témoigne de l'effort du rédacteur pour concilier à la fois la version du procès chez Pilate et l'épisode de Barabbas qui va suivre avec le récit qui lui est particulier ; et l'embarras même de son texte montre que l'épisode ne peut être tout entier une composition de sa main. Le ἐνώπιον ὑμῶν, outre son invraisemblance historique, introduit un désaccord criant dans le texte, à tel point qu'on serait tenté d'y voir une addition postérieure. Le v. 15 est visiblement une addition provoquée par la péricope hérodiennne ; le verset est d'ailleurs assez obscur, comme le prouvent les variantes des témoins du texte. En disant d'Hérode qu'il a renvoyé Pilate πρὸς ἡμᾶς, Pilate n'emploie pas un pluriel de majesté, mais fait allusion à son union avec les sanhédristes ; or c'est là une représentation qui est d'accord avec le texte de Marc-Matthieu, mais non avec celui de Luc ou de sa source (cf. Marc 15, 4 ; Matth. 27, 13).

Syrsin. Syrcur, ont. : ἀνέπεμψα γὰρ αὐτὸν πρὸς αὐτὸν, ἄξιον...

Les *Egypt.* : ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς, καὶ ἰδοὺ...

A, D, man. latins : ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτὸν¹.

Cette dernière leçon, qui se réfère au v. 7 s'accorde mieux avec le contexte, mais précisément pour cela elle a chance de n'être pas originale, et l'inconséquence du texte démontre que Luc a soudé

¹ Cf. : Merx, II, 2, pp. 485-487. Meyer-B. Weiss, p. 663 voit dans le πρὸς ἡμᾶς un indice que la source de Luc ne possédait pas le v. 10, sur la présence des sanhédristes à l'audience du tétrarque.

à sa source « Hérode » un fragment de caractère apologétique fortement accusé¹ et dont les éléments sont en partie empruntés à la représentation de Marc, et en partie à la source de l'épisode de Barabbas qui lui a fourni presque littéralement les mots de conclusion :

οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ, παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω. Cf. v. 22 b.

Dans les usages romains, la flagellation étant un préliminaire du supplice, ces mots n'ont pas pu faire partie de notre contexte. De l'analyse il ressort donc que notre péricope dérive d'une tradition, probablement d'origine jérusalémite, où la participation d'Hérode à la mort de Jésus était nettement signalée, tradition qui a été également utilisée dans les Actes ch. 4, 27-28. Il n'est pas impossible que cette tradition se rattache à Joanna, femme de Chuza ou à Manahem, frère de lait d'Hérode, qui dans l'Eglise d'Antioche était compté au nombre des prophètes ou des docteurs (Act. 13, 1). Le récit primitif devait être très réduit ; il se contentait de dire probablement que « Pilate, ayant appris que Jésus était de la juridiction d'Hérode, envoya Jésus au tétrarque. Celui-ci lui posa beaucoup de questions, mais ne put rien apprendre de Jésus. A partir de ce jour, Pilate et Hérode qui étaient en inimitié devinrent amis² ». Ce récit devait appartenir originairement

¹ Sur le caractère apologétique du récit de la passion, chez Luc, voir Maurice Goguel : « *Les Chrétiens et l'empire romain à l'époque du N. T.* », broch. 1908.

² L'évangile de Pierre connaît une tradition analogue, sinon la même ; mais l'apocryphe brode encore sur les données originales. Cf. *Ev. Petr.* 4, 4 ss.

à un cycle traditionnel ancien où le sanhédrin n'avait aucune part dans la passion.

En introduisant l'épisode dans son récit, Luc l'a combiné avec des éléments empruntés à Marc, et l'a relié à l'épisode de Barabbas en anticipant sur l'un des traits de cet épisode.

30. — Jésus et Barabbas

Luc 22, 17-25. — Marc 15 : 6-15. — Matth. 27, 15-26
(Jean 18, 28-19, 16)

Tel qu'il se présente dans nos synoptiques, l'épisode est plein d'invéraisemblances historiques, et l'on comprend le jugement catégorique de Brandt¹ : « *solch ein romischer Statthalter ist einfach eine Unmöglichkeit* ». La coutume signalée dans Marc et Matthieu, selon laquelle l'autorité romaine accordait au peuple, à l'occasion de la pâque, la liberté d'un prisonnier, encore qu'elle puisse être comprise comme l'exemplification de la délivrance d'Égypte, n'a de confirmation dans aucun autre document². Les lointaines analogies que l'on a pu découvrir avec des usages romains ne sont pas concluantes³. Même si la coutume nationale eût été acceptée par l'autorité étrangère, il n'est pas croyable qu'un procureur eût accordé l'élargissement d'un malfaiteur

¹ *Evang. Gesch.*, p. 98.

² Merkel, *Die Begnadigung an Fassahfeste*, in *Z. f. N. T. W.*, 1905, pp. 293 ss.

³ A Rome, lors de la fête de *Lectisternia*, on n'accordait pas la franchise aux esclaves; on leur enlevait simplement leur chaîne qui ne pouvait plus leur être remise. Tite-Live, *ab urbe condita*, V, 13. Cf. Brandt, *Evang. Gesch.*, p. 101.

dangereux ; il est aussi peu croyable que le plus haut dignitaire romain se fût abaissé à se faire l'avocat pressant de celui que lui avait désigné la haine des sanhédristes, et que, après l'échec d'une tentative réitérée, il se fût senti contraint d'exécuter un arrêt de mort auquel il n'avait pas donné sa ratification. On voit mal un procureur, armé de la force militaire, céder à la pression populaire pour éviter une émeute qu'il aurait eu tous les moyens de juguler rapidement. Le morceau est donc a-priori suspect d'intention apologétique, et n'aurait de racines dans la vérité historique que si toute la procédure contre Jésus eût été menée par le sanhédrin, à la sentence duquel le procureur n'aurait eu qu'à accorder sa ratification. Or nous avons vu que cette hypothèse n'appartient pas à la tradition primitive. La représentation même de l'épisode va contre la thèse du rédacteur, car si Pilate offre la grâce de Jésus, c'est que la personne du prisonnier lui appartenait, et par conséquent que l'initiative des poursuites provenait, non des sanhédristes, mais du procureur lui-même. Qu'après enquête et interrogatoire, Pilate ait reconnu qu'il avait affaire à un réveur inoffensif, la chose n'a rien d'impossible, mais il n'a pas dû être arrêté par la crainte d'une illégalité, car il apparaît bien, d'après les éléments les plus sûrs du récit de la passion, que le procès a été conduit par lui jusqu'à sa conclusion énergique et fatale.

Comme on ne peut concevoir cependant une création *ex nihilo* il faut bien essayer de déterminer l'origine de notre morceau. Il est insuffisant de dire qu'il rentre dans la catégorie des éléments de

la narration évangélique qui, pour des motifs apologétiques, tendent à décharger les Romains de la responsabilité de la mort du Christ. Brandt a supposé, en se basant sur l'éthymologie de Barabbas ¹ qu'un fils de rabbin avait été compromis dans une rixe suivie de mort, et que, par vénération pour le père, les Juifs avaient sollicité la grâce du fils auprès du procureur. L'incident aurait été mis après coup en relation avec la condamnation de Jésus. Mais rien n'autorise à déduire d'un nom un cas concret, et l'étude du folklore et de l'hagiographie prouve que la légende a toujours un point d'attache solide avec l'histoire. Aussi l'hypothèse de Maurice Goguel nous semble-t-elle plus près des faits ². Pilate, à qui revient l'initiative du procès, s'est aperçu à l'interrogatoire que son prisonnier n'avait rien de dangereux pour la sûreté de l'état. Connaissant la faveur dont Jésus jouissait auprès du peuple, et désirant se faire bien venir de celui-ci, il lui offre de relâcher Jésus. Mais par un revirement fréquent chez la foule, Jésus, arrêté, ne lui apparaît plus.

¹ Brandt, *Evang. Gesch.* p. 102-105.

βαρᾶββᾱς, serait la transcription de bar Abba, בַּר אַבְבָּא, fils du maître, le terme d'*abba* (père) étant souvent appliqué au professeur. Un manuscrit du x^e siècle, S, et plusieurs minuscules ajoutent à Barabbas ὑπὲρ ἐρμηνεύεται διδασκάλου υἱός. C'est également le sens que l'on peut déduire de la transcription βαρᾶββαν, qui est la leçon d'Origène, et que Saint Jérôme (*in Matth.* XXVII, 16) dit être celle de l'évangile aux Hébreux ; la finale αν̄, contient une idée d'éminence, de grandeur ; Barabbas signifierait donc *fils d'un maître éminent*. L'addition du prénom Jésus à Barabas ne doit pas être originale ; elle n'apparaît que dans les manuscrits du texte de Matthieu et doit provenir d'une confusion faite par le copiste entre la terminaison de mot YMIN et le diagramme IN, souvent employé pour IHCOYN. (Cf. Loisy, *Ev. Syn.*, II. p. 646-647).

² *Juifs et Romains*, p. 15.

que comme celui qui a trompé ses espérances, et la grâce que le procureur lui offre, elle la repousse; le gouverneur laisse alors les choses suivre leur cours. Plus tard, dans un but apologétique, il fut facile de présenter l'offre de grâce de Pilate comme une tentative d'arracher Jésus innocent à la vindicte juive, et pour aggraver encore la responsabilité des Juifs, de leur faire réclamer l'élargissement d'un vil malfaiteur. Il était nécessaire d'entrer dans ces questions d'historicité connexes avec la question des sources. Il nous faut maintenant voir s'il est possible de faire le départ, dans la narration évangélique, entre les éléments traditionnels particuliers et l'agencement rédactionnel.

D'après Marc, ce sont les Juifs qui prennent l'initiative de réclamer de Pilate l'application de la coutume (v. 8); d'après Matthieu, Pilate propose au peuple le choix entre l'élargissement de Jésus et celui de Barabbas. Chez Luc, l'histoire de Barabbas se lie directement à l'épisode hérodien où nous avons vu que sont passés des éléments qui, primitivement, devaient appartenir au récit qui nous occupe. Pilate ayant communiqué aux sanhédristes sa décision de libérer Jésus, après l'avoir fait châtier, les sanhédristes mécontents de cette demi-mesure, réclament tous ensemble la mort de Jésus et la liberté de Barabbas. Ce qui concerne Barabbas est brièvement indiqué au v. 19 d'après Marc 7. Il n'y a aucune allusion dans le récit de Luc à l'habitude d'une amnistie pascalle. Le texte actuel a bien une notule, v. 17 : « à chaque fête il était obligé de leur relâcher un prisonnier », mais, après l'examen des témoins

du texte, elle apparaît comme une glose introduite après coup pour expliquer l'épisode d'après les parallèles de Marc-Matthieu ¹.

D'après la version de Marc, la foule serait montée (ἀναβῶς) à l'endroit où Pilate tenait audience, et aurait demandé « ce qu'il faisait ordinairement pour eux ». Pilate lui propose de relâcher « le roi des Juifs », sans leur offrir le choix entre Jésus et Barabbas ; Pilate désignait ainsi Jésus par le motif de son inculpation. La version parallèle de Matthieu est évidemment secondaire : Pilate offre le choix entre Barabbas et Jésus qu'il désigne par *Jésus dit Christ*, formule qui est déjà influencée par la foi de la primitive église. Comme Matthieu va montrer le travail d'influence auquel se livrent les sanhédristes auprès du peuple (v. 20) il introduit, dans l'espace de temps supposé pour ce travail, le récit d'une intervention de la femme de Pilate. Inutile de démontrer le caractère légendaire de l'épisode, qui a trouvé plus tard dans les apocryphes une amplification qui n'étonne pas, étant donné le caractère apologétique de la fiction primitive ². Les versets 10 et 11 de Marc, et 18 et 20 de Matthieu n'ont pu appartenir à la forme primitive de l'épisode, et font partie de

¹ Le v. 17 manque dans A B K L T II, version sahidique. D, Syrsin. Syrcur. le placent après le v. 19. On a voulu expliquer l'omission par *homoioteleuton* entre ἀνάγκη et ἀνέπαυρον, mais l'hypothèse n'expliquerait pas la transposition.

² Les *Acta Pilati* (II) font dire au procureur : « Scitis quia mulier mea cultrix Dei est et in iudaismo magis vobiscum sentit. » A quoi les Juifs répondent : « Ita est, et nos scimus. » L'Eglise grecque a canonisé la femme de Pilate, qui, dans l'hagiographie, s'est convertie, sous le nom de Claudia Porcula, après la mort de celui qu'elle aurait vainement tenté de sauver.

cet ensemble de traits et de retouches destinés à aggraver la responsabilité des Juifs. De même, il faut attribuer au rédacteur la double mention de l'unanimité de la foule : 22, πάντες, 25, πᾶς ὁ λαός, la triple tentative de Pilate pour sauver Jésus : 17, 20, 21, l'épisode du lavement des mains. Ce dernier acte, comme signe de rejet de la responsabilité, est exclusivement juif¹ et les paroles attribuées au procureur sont une réminiscence de 2 Sam. 3, 28 : ἀθῶός εἰμι ἐγώ... ἀπὸ τῶν αἰμάτων Ἀβνέρ... L'imprécation du peuple reproduit un type classique (Deut. 21, 8 ; Jér. 51, 35). Le récit de Marc est moins chargé, mais est également la combinaison d'éléments apologetiques avec les données de la tradition. L'alternative que Pilate offre aux Juifs n'est pas aussi nettement exprimée que dans le premier évangile ; elle n'est présentée en réalité qu'une fois, et en style indirect (v. 11), la seconde proposition laissant Barabbas de côté et se référant au v. 10 : « que voulez-vous que je fasse du roi des Juifs ? » (v. 12). Cette représentation est indiscutablement primitive par rapport à Matthieu, et par rapport également à Luc qui, par le dédoublement de σταύρου et l'introduction d'une troisième tentative de Pilate (22 : ὁ δὲ τρίτον εἶπεν πρὸς αὐτούς), révèle son caractère secondaire. La ressemblance verbale des versets 19-22 avec les versets 7, 12-14 de Marc exclut l'hypothèse d'une source particulière à Luc². Le v. 22 b est un déve-

¹ Brandt, *evg. Gesch.*, p. 96.

² B. Weiss lui-même, malgré sa prédilection marquée pour la source L., accorde que dans notre passage elle a été supplantée par des réminiscences de Marc. (*Quellen*, pp. 226-227).

loppement rédactionnel sur la base de τί γὰρ ἐποίησεν κακόν de Marc 14 ; nous en avons rencontré l'anticipation dans l'épisode d'Hérode ; la mention d'un châtimement παιδεύσας peut étonner après la déclaration d'innocence qui précède immédiatement ; il faut y voir, pensons-nous, un nouveau trait rédactionnel destiné à accuser l'irréductibilité des Juifs qu'une demi-mesure ne peut satisfaire.

La conclusion du récit chez Luc (vv. 24, 25) dévie nettement du parallèle de Marc, et présente de plus une rédaction embarrassée. Pilate, est-il dit, prononça que ce qu'ils demandaient (τὸ αἵτημα αὐτῶν) fût fait. D'après le contexte, la satisfaction qu'accorde Pilate est la condamnation à la crucifixion v. 23 : αἰτούμενοι αὐτὸν. Dans le verset suivant v. 25, le même verbe αἰτέω reparaît, mais se rapporte non à la crucifixion, mais à la libération de Barabbas ὃν ᾗτοῦντο, dont il n'a plus été parlé depuis le v. 19 ; et comme si la personnalité du malfaiteur était inconnue, il est rappelé dans des termes identiques à ceux du v. 19 « qu'il avait été mis en prison pour sédition et pour meurtre ». La deuxième moitié du verset, 25 b, ajoute que Pilate τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν. Le dédoublement de 25 a, et la mention de la victoire des juifs appartiennent certainement à la tradition secondaire d'après laquelle la conduite du jugement est laissée aux Juifs, tradition que suit également Marc en disant qu'après avoir fait flageller Jésus, Pilate le livra aux Juifs ἵνα σταυρωθῇ. Or, immédiatement après, tout l'appareil de la justice militaire romaine est déclenché, et les trois synoptiques s'accordent sur ce point : οἱ δὲ

στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτόν (Mc. 16; Mt. 27); Luc, qui ne reproduit pas la scène de dérision, ne nomme pas les soldats, mais, par tout le contexte du récit de la crucifixion, c'est eux qu'il faut entendre par ceux qui emmènent Jésus au supplice : καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν. L'enchevêtrement des deux traditions est évident, et, il faut le dire, jamais il ne fut aussi mal dissimulé. Il faut tenir le v. 24 pour la conclusion primitive du récit, que Luc a gardée, tandis que Marc et Matthieu l'ont laissé tomber; il est acquis, par ce verset, que la condamnation a été prononcée par Pilate : ἐπέχρινεν, fait capital qui jusqu'ici avait disparu dans l'enchevêtrement rédactionnel. Tout le reste du récit dérivant de la représentation de Marc où la combinaison des deux traditions était déjà opérée, il faut admettre qu'à côté du deuxième évangile, Luc aura connu une source ancienne où la responsabilité de Pilate restait entière. Après la déclaration du procureur, les deux premiers évangiles décrivent une scène de dérision, qui, avec la flagellation, constitue les préliminaires de la passion. Cette scène, qui est bien dans le caractère de la soldatesque romaine, n'a historiquement rien d'in vraisemblable, et, de plus, elle confirme la tradition primitive qui, dans le procès et la condamnation de Jésus, donnait le rôle principal aux Romains. Mais telle qu'elle est rapportée, elle a été modelée sur des motifs de l'Ancien-Testament, et son attache avec l'histoire est presque impossible à déterminer¹. Son

¹ Sur les analogies païennes avec la scène, voir Maurice Goguel, *Marc* p. 285.

omission chez Luc peut être attribuée au souci de ménager les Romains qui n'est guère contestable ; mais il avait anticipé une scène analogue après l'interrogatoire d'Hérode en chargeant ainsi les Juifs de ce qui, selon toute vraisemblance, a été une grossière comédie de caserne.

31. — La marche au supplice

Luc 23, 26-31. — Marc 15, 21. — Matth. 27, 31-32.

Les trois synoptiques racontent que le cortège rencontre un homme de Cyrène, et que les gardes le chargèrent de la croix pour soulager Jésus. Marc ajoute que cet homme était le père d'Alexandre et de Rufus, probablement parce que ceux-ci, en leur qualité de membres de la communauté romaine, étaient connus des lecteurs de Marc, sans toutefois qu'il soit possible de les identifier avec les personnages du même nom mentionnés à d'autres endroits du Nouveau-Testament¹. Luc remplace par une forme qui lui est particulière (ἐπιλαμβάνομαι avec l'accusatif, cf. Actes 9, 27 ; 16, 19 ; 18, 17) le terme plus juste de Marc et Matthieu ἀγγαρεύω, qui s'entend d'une réquisition militaire, et qui a passé du perse dans le grec². Luc possède en commun avec Marc une petite note qui a servi aux chronologistes pour appuyer leur démonstration que Jésus n'a pu être crucifié un jour de fête, c'est-à-dire le 15 Nisan ;

¹ Act. 19, 33 ; 1 Tim. 1, 20 ; 2 Tim. 4, 14 ; Rom. 16, 13.

² Brandt, *evang. Gesch.* p. 170.

il est dit de ce Simon ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ. Chwolson¹ assure que l'expression grecque est la reproduction de l'hébreu בא מן השדה qui signifie *revenir du travail des champs* (cf. Gen. 34, 7; Juges 19, 6). Brandt² et Loisy³ n'admettent pas cette interprétation, et pensent qu'il faut traduire ἀπ' ἀγροῦ par *la campagne*, en opposition à la ville. Mais cette interprétation n'infirmerait pas la déduction chronologique que l'on peut tirer de notre texte, puisqu'il n'était pas permis les jours de fête et les jours de sabbat de s'éloigner de la ville de plus de 2000 coudees, c'est-à-dire à plus de dix minutes de marche.

Luc suit, dans le v. 26, Marc ou la source de celui-ci; il y a ajouté un trait : Simon porte la croix ὀπισθεν τοῦ Ἰησοῦ, trait où l'on peut trouver une réminiscence d'une parole de Jésus, 9, 23.

Il est d'autant plus probable que ces mots n'étaient pas dans la source que dans l'épisode qui suit concernant les lamentations des femmes, le v. 27 met en scène le groupe populaire qui ἡκολούθει αὐτῷ. Il n'y a pas de doute que le cortège suit derrière Jésus et non derrière Simon, qui marche en tête.

Luc raconte ensuite un épisode émouvant qui lui est particulier. Une foule de gens du peuple et de femmes suit le condamné en se lamentant. En cours de route, Jésus se retourne et adresse quelques paroles prophétiques au cortège éploré. La majorité des critiques a vu dans cet épisode une composition

¹ *Das letzte Passamahl...* p. 9.

² *Evang. Gesch.* pp. 170-171.

³ *Ev. Syn.* II, p. 660.

littéraire de l'évangéliste sur un thème emprunté aux livres prophétiques¹. L'analogie des paroles de Jésus avec des motifs scripturaires est indéniable : κόψονται ἐπ' αὐτὸν κοπετὸν ὡς ἐπ' ἀγαπητῷ (Zach. 12, 10) ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ μεγάλῃ λυθήσεται ὁ κοπετὸς ἐν Ἱερουσαλὴμ... καὶ αἱ γυναῖκες αὐτῶν... (*id.* v. 11, 12). L'apostrophe aux montagnes rappelle Osée 10, 8 ; l'antithèse du bois vert et du bois sec est prise d'Ezéchiel 20, 47. Mais s'il est probable que la forme du discours a été façonnée par l'évangéliste avec des réminiscences scripturaires, il faut nous demander si le morceau ne recouvre pas un épisode historique que la tradition a connu. Ce qui nous incline à le penser, c'est la contradiction qu'il y a entre ce πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ qui mène deuil sur le condamné² et la représentation de la foule qui a violemment arraché la crucifixion à Pilate. Si les femmes seules avaient été mentionnées, on aurait pu croire avec Brandt³ qu'il s'agissait de dames de l'aristocratie juive qui, suivant l'usage, portaient elles-mêmes au condamné un breuvage destiné à endormir la souffrance, et qu'elles préparaient elles-mêmes ; mais d'après la tradition primitive, et malgré la note Marc v. 23, ce

¹ Brandt, *evang. Gesch.* p. 176 ; Holtzmann, *Syn.* p. 418 ; Loisy, *Ev. Syn.* I, p. 163 ; II, p. 662. Nicolardot, *Procédés...* p. 205. Wernle (*Syn. Frage* p. 106) y voit un *vaticinium ex eventu* de la main de Luc. J. Weiss, *Schriften*, p. 620 ; Meyer, B. Weiss, p. 666 ; B. Weiss, *Quellen*, p. 228, attribuent le récit à une tradition particulière qu'ils ne déterminent pas.

Spitta, *syn. Grundschr.* p. 414 y voit un fragment du *Grundschrift synoptique* que Marc et Matthieu ont laissé tomber.

² Cf. le trait du peuple, muet, près de la croix (v. 35) particulier à Luc également.

³ *Evang. Gesch.* p. 177.

breuvage ne paraît pas dans la scène de la crucifixion ; ce sont des soldats romains, et non les femmes, qui ont offert à Jésus un peu de leur *posca*. Il est donc probable que le noyau historique de notre épisode se rattache à la tradition primitive que nous avons déjà vu apparaître sous la rédaction apologetique, et qui faisait du procès un acte uniquement mené par les Romains¹. Ce qui nous confirme dans notre hypothèse, c'est la parole de Jésus v. 31 : « Si l'on traite ainsi le bois vert, qu'arrivera-t-il du bois sec » qui se rapporte incontestablement aux Romains. Si ceux-ci agissent aussi cruellement avec lui, Jésus, qui est innocent, comment agiront-ils avec les Jérusalémites qui n'ont pas pour eux une pareille innocence, et qui pleurent maintenant sur lui, sans avoir pu le défendre ?²

Sur ce noyau historique, l'incomparable artiste qu'est Luc a élaboré un pathétique tableau où l'on retrouve les teintes délicates de sa palette. C'est le même pinceau que nous avons vu à l'œuvre dans l'épisode des pleurs sur Jérusalem, dans le trait du regard de Jésus à Pierre, trait qui se trouve reproduit ici, v. 28 : *σπλαγχείς δὲ Ἰησοῦς*. On a pu dire avec raison que nul ne s'entend mieux que Luc à « resserrer le cœur pour le dilater ensuite, doucement, sans que jamais douleur ni joie ne s'exaspèrent en

¹ Maurice Goguel, *Juifs et Romains*, p. 16 ; Spitta, *synopt. Grundsch.* p. 414.

² Contre Merx, II, p. 491, qui pense que les Romains ne peuvent être le sujet de la déclaration. Cf. la note de la *Bible du Centenaire* (1918) sur ce passage Spitta *id.* pense aussi aux Romains, mais nous ne voyons pas le rapport qu'il établit (p. 415) entre la parole de Jésus et la présence des deux malfaiteurs v. 32.

tons criards » ¹, et ici, on ne se dérobe pas à l'émotion communicative que le rédacteur a su tirer avec un art achevé d'une donnée extrêmement sommaire qu'il a enrichi avec le meilleur de son âme tendre d'Hellène.

32. — La Crucifixion.

Luc 23, 32-43. — Marc 15, 22-32. — Matth. 27, 33-44.

(Cf. Jean 19, 17-27)

Dans cette péricope, Luc a en commun avec Marc : la crucifixion des deux malfaiteurs (v. 32, 33 — Mc. 27 — Mt. 38), le partage des vêtements (34 *b* — Mc. 24 — Mt. 35), les injures des magistrats (35 — Mc. 31, 32, Mt. 41, 42), la présentation du vinaigre (Lc. 36, 37 — Mc. 36 *a* — Mt. 48).

Il n'a pas : l'offre du vin mêlé de myrrhe (Mc. 23 — Mt. 34), la donnée chronologique (Mc. 25), les injures des passants (Mc. 29, 30 — Mt. 39, 40).

Il transpose : l'inscription du *titulus* (Mc. 26 — Mt. 37 — Lc. 38), la crucifixion des malfaiteurs (Mc 27 — Mat. 38 — Luc 32).

Il possède en plus : une parole de Jésus qui intercède pour ses bourreaux (v. 34), la mention de la présence du peuple (v. 35), les moqueries des soldats (v. 36-37), l'épisode du bon larron (v. 39-43).

Sur certains détails son texte diffère de celui des deux autres synoptiques : il ne nomme pas le Golgotha, et parle du lieu appelé *crâne* (v. 33) ; il présente l'offre du vinaigre comme une moquerie

¹ Nicolardot, *Procédés...*, p. 125. Cf. Renan, *les Evangiles*, p. 283 : « C'est le plus beau livre qu'il y ait. »

(v. 36) ; il met dans la bouche des soldats une partie des paroles attribuées par Marc et Matthieu aux sanhédristes ; il donne un sens dérisoire à l'inscription du *titulus* (v. 38 a).

Cet ensemble de ressemblances et de divergences nous oblige à nous demander si Luc a connu notre Marc dans son enchaînement actuel ou s'il suit une tradition parallèle plus riche. Pour essayer d'éclaircir le problème, il nous faut suivre le récit de Luc point par point.

Luc commence par mentionner (v. 32) la présence à côté de Jésus que l'on conduit au supplice de deux malfaiteurs. Il est le seul à désigner ces hommes par *κακοῦργοι*, tandis que Marc et Matth. les désignent par *ληστές*. Peut-être ne faut-il voir dans cette différence qu'une atténuation de Luc, comme il en apporte parfois quand il trouve dans sa source un terme choquant ou péjoratif¹. La mention des malfaiteurs au v. 32, s'enchaîne à ce qui va suivre ; et, par suite, le texte de Luc ne présente pas la maladresse du texte de Marc où la crucifixion des brigands survient *ex abrupto*, sans que la présence des deux autres condamnés ait été mentionnée auparavant. Nous pensons que Luc respecte ici l'enchaînement primitif, et nous verrons plus loin quelles raisons ont pu amener Marc à interrompre cet enchaînement primitif. Après le v. 26, où Luc mentionne Jésus seul (*ὡς ἀπὸ ἡγαγόν αὐτόν*), le v. 32 arrive comme en surcharge, et détermine la forme *passé* de l'arrivée au lieu du supplice : *ὅτε ἀπὸ ἡλθον*, qui se trouve au

¹ Cf. Nicolardot, *Procédés...* pp. 138 et ss.

présent dans Marc et Matthieu (Mc φέρουσιν, Matt. ἐλθόντες).

Le lieu du supplice est appelé *Golgotha* par les deux premiers évangélistes, qui ajoutent que ce mot signifie « *lieu du crâne* ». Luc ne donne pas le nom *Golgotha*, mais, sans ajouter d'interprétation, traduit plus justement par Κρανίον l'araméen ܠܗܝܬܐ ܕܪܝܫܐ. Sitôt arrivés, les trois condamnés, d'après le texte de Luc, furent crucifiés, les malfaiteurs étant l'un à gauche, l'autre à droite de Jésus¹. Cette anticipation sur le récit de Marc où la crucifixion n'est mentionnée que plus tard, a toute chance de venir de source. Marc et Matthieu disent qu'arrivés au Golgotha, les gardes donnèrent à Jésus un vin mêlé de *myrrhe* (Mc), de *fiel* (Matth.), Certains commentateurs supposent que Matthieu aurait remplacé la myrrhe par du *fiel* (χολή), sous l'influence d'une réminiscence du Psaume 69, 22 : LXX, ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν, modification qui serait assez dans la manière du premier évangéliste ; mais il est plus probable qu'il y a à l'origine du texte de Matthieu une confusion de l'araméen entre מוררה (myrrhe) et מררה (fiel)². On ne voit pas pourquoi Luc, qui

¹ Sur le supplice de la croix, voir les pages pleines de précision de Brandt, *ev. Gesch.* pp. 188-189.

² Spitta, *synopt. Grundschr.* p. 417. Après A. Meyer, *Jesu Muttersprache*, p. 104 (cité par Maurice Goguel, *Marc* p. 287). Spitta pense que מררה (fiel) se trouvait dans la source de Marc. Mais le vin mêlé de myrrhe était un breuvage romain (*vinum murrhinum*) (Brandt p. 178) et il n'est pas impossible qu'il y ait dans ce trait un nouvel indice d'une tradition romaine de la crucifixion, et ce qui favorise l'hypothèse c'est la présence de l'imparfait ἐδίδουν entre les présents φέρουσιν (22) et σταυροῦσιν (24) cf. J. Weiss. *ält. Evang.* p. 334.

tient à décharger les Romains, aurait laissé tomber ce trait bienveillant s'il l'avait trouvé dans sa source ; l'hypothèse de Wernle¹ est gratuite : Luc aurait unifié dans le v. 36 les deux traits de Marc sur le vin et sur l'éponge imbibée de vinaigre (vv. 23, 36). A la place de ce détail, Luc mentionne une prière de Jésus, pleine de charité pour ses bourreaux : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » dont l'authenticité a été mise en doute par un grand nombre de critiques. Parmi les témoins du texte, les témoins négatifs sont presque aussi nombreux que les témoins affirmatifs :

Pour : A, C, L, Q, X, Γ, Δ, Λ, Π, etc.

c, e, f, l, r, *Vulg.*, *vers. boh.*, *Syrcur.*, *Peschit.*
Irén., Orig., Clem., Eus., Grég. de N.

Contre : S, B, D, Ferrar 38, 43, 435.

a, b, d, 2 manus. boh., *vers. sahid.*, *Syrsin.*
Cyr. d'Alex.

La réminiscence dans les *Actes* de cette prière, qui est mise légèrement modifiée dans la bouche d'Etienne expirant (7, 60), prouve qu'elle appartenait à une vieille tradition. Mais si conforme qu'elle soit avec le caractère de Jésus il faut renoncer à la conserver² ; l'addition est plus facile à expliquer que l'omission, et elle a d'ailleurs une physionomie éminemment lucanienne³. Mais ce sont des raisons

¹ *Synopt. Frage*, p. 35.

² Avec Brandt, *Evg. Gesch.*, p. 205 ; Meyer-Weiss, p. 668 ; B. Weiss, *Quellen*, p. 228 ; Plummer, p. 531 ; Merx, II, 2, pp. 492-494 ; Holtzmann, *H. C.*, p. 292 ; J. Weiss, *Schriften*, p. 520, Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 673 ; Wernle, *synopt. Frage*, p. 35, etc.

³ « Eine unverkennbar lukianische Physiognomie », Brandt, p. 205.

d'ordre interne surtout qui nous obligent à la rejeter. Car, si déjà la prière se rapporte, dans la perspective naturelle, à ceux qui ἐσταύρωσαν Jésus, il est clair que 34 b διαμερίζομενοι κ. τ. λ. se réfère au même sujet par dessus la prière du crucifié. La prière ne laisse donc pas de briser l'enchaînement de l'histoire ¹. La fin du verset, sur le partage des vêtements, n'a pas plus de chances d'être primitive ; ce trait qui venait fort bien dans l'enchaînement de Marc, dans la succession des divers épisodes de la crucifixion, apparaît chez Luc comme une intercalation, que trahit la maladresse de l'emboitage : le αὐτοῦ est mal venu, puisque, au v. 33, deux autres condamnés ont été crucifiés avec Jésus, et de plus, les soldats, à qui appartiennent de droit les vêtements des suppliciés, n'apparaissent chez Luc qu'au v. 36. Il faut donc voir dans 34 b une addition de Luc qui reproduit littéralement les mots de Marc v. 24, en intervertissant le temps des verbes :

διαμερίζομενοι	pour διαμερίζονται
ἔβαλον	pour βάλλοντες.

Au reste, l'analogie de cet épisode avec le Psaume 22, 9 est trop certaine pour que l'on puisse songer à un fait réel : LXX διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον. Sauf le commentaire additionnel de Marc ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρει, l'identité verbale est identique. Certains manuscrits (A, X, a, e, f *Vulg. Syrsin*) ont κλήκους, sans doute pour harmoniser l'expression avec les

¹ Pour que la perspective fût respectée, la prière aurait dû paraître entre les vv. 38 et 39.

termes usuels des LXX. Marc, fidèle à son système chronologique qui divise le jour de la mort de Jésus en quatre moments de trois heures chacun (vv. 1, 25, 33, 42)¹ ajoute ici que « c'était la troisième heure quand ils le crucifièrent », donnée qui avance le supplice de Jésus de trois heures sur la chronologie johannique². A la place de cette notule, Matthieu dit que les exécuteurs « s'étant assis, le gardaient là » (v. 36), trait qui introduit une certaine incohérence dans le récit, où les actes divers de la crucifixion ne se succèdent plus logiquement (cf. vv. 35a, 35b. 36, 37, 38). La notule chronologique de Marc appartenant à la seconde rédaction de l'évangile, Luc ne l'a pas connue, dans l'hypothèse où Luc ne suivrait pas une autre source, hypothèse qui sera examinée plus loin.

Marc et Matthieu mentionnent ensuite le motif de la condamnation qui, suivant l'usage romain, était écrit sur une planchette que le condamné portait au cou jusqu'à son arrivée au lieu d'exécution. Marc signale simplement l'inscription, tandis que Matthieu parle de l'érection de l'écriteau : ἐπέθηκον ἐπάνω τῆς κερυκτῆς... La mention de l'écriteau est probablement à sa vraie place chez Luc (v. 38) après la scène des moqueries³; elle s'emboîte mal dans le

¹ πρωί (6 heures) — 3^e heure = 9 h. — 6^e heure = midi (obscurité) — 9^e heure = 3 heures (mort de Jésus) — ὥψιας = 6 heures (ensevelissement).

² Maurice Goguel, *Sources...*, p. 98. Certains commentateurs, désireux d'harmoniser à toute force Marc 25 avec Jn. 19, 14 ont supposé une confusion entre les chiffres F et Γ. (Cf. Loisy, *Quatr. Evangile*, p. 869.

³ Spitta, *synopt. Grundschr.*, p. 419. Cf. J. Weiss, *ält. Evang.*, p. 335

contexte de Marc, entre la notule chronologique et la crucifixion des brigands. Mais Luc, en la reliant par *aussi* (ὁὕτως) à la scène des moqueries et en ajoutant un οὕτως, lui a donné un sens dérisoire qu'elle n'avait certainement pas à l'origine. En allégeant l'inscription de ce que Luc et Matthieu y ont ajouté pour renforcer la note du mépris qu'ils prêtent aux agents de la mort de Jésus, nous avons probablement le texte authentique du motif de la condamnation que Marc a reproduit exactement :

REX IVDAEORVM

מלך יהודאין

L'inscription supplémentaire γραμμασιν ἑλληνικοῖς mentionnée par Jean 19, 20 et par quelques manuscrits de Luc (S, A, D, qq. man. Vulg.) n'est sans doute pas historique¹. Le texte du *titulus* constitue un renseignement précieux pour confirmer le rôle primordial que les Romains ont joué dans le procès et la mort de Jésus. Nous avons vu que, seuls, les Romains ont pu condamner Jésus pour ses prétentions messianiques, lesquelles, dans la pensée de Pilate équivalaient à des menées politiques, et qui avaient probablement provoqué à Jérusalem des discussions et des rassemblements qui ont paru suspects au procureur. La tradition *sanhédriste* postérieure qui, par endroits, recouvre la tradition primitive, mentionne comme seul motif de la condamnation à mort le crime de blasphème, et nous

¹ Brandt, *ev. Gesch.*, p. 201. Cf. Josèphe, *Ant.* XIV, 10, 2; B. J., V, 5, 2; VI, 2, 4. La leçon de S, A, D, etc., provient sans doute d'une note marginale d'après Jn.

avons vu que cette inculpation ne paraît même pas dans le procès romain. D'ailleurs, la présence de soldats romains, expressément mentionnés comme exécuteurs ¹ contredit la tradition *juive* qui montre Jésus, après la sentence de Pilate, emmené par les sanhédristes pour être crucifié (Marc 21, Math. 31).

Les deux premiers évangélistes mentionnent à cet endroit la crucifixion des deux brigands, qui dans l'enchaînement primitif, devaient paraître avant, probablement, comme Luc le mentionne, au début du récit, en compagnie de Jésus². Dans les deux premiers évangiles, le voisinage immédiat de cet épisode avec la scène de moqueries qui va suivre fait partie de cet ensemble de traits destinés à montrer l'abaissement auquel Jésus est forcé par ses ennemis : la compagnie dans la souffrance et dans la mort avec ces misérables est la honte suprême.

Le trait qui suit chez Luc : « et le peuple se tenait là et regardait » v. 35, est, comme les v. 27 et ss., un fragment d'une tradition antérieure à la tradition sanhédriste ; cette contemplation muette du peuple est inconciliable avec la manifestation populaire racontée plus haut et à laquelle Pilate aurait cédé en livrant Jésus aux sanhédristes. Cette contemplation peut difficilement s'entendre d'une curiosité scandaleuse³, si l'on réunit notre verset aux versets 27 et 48 qui, apparemment, font partie de la même tradition. Marc et Matthieu reprennent au contraire le thème de la haine populaire, indiqué à Marc 11

¹ J. Weiss, *ält. Evang.*, pp. 334-335.

² Spitta, *synopt. Grundsch.*, p. 419.

³ B. Weiss, *Quellen*, p. 228.

et ss, Matth. 20 et ss, et qu'ils développent à l'aide de motifs scripturaires tirés du Ps. 21, 7 et 8 ἐκίνησαν κεφαλὴν... ἤλπισεν ἐπὶ χύριον· ρύσάσθω αὐτόν ὅτι θέλει αὐτόν. Mais la tradition suivie par Luc a, elle aussi, été influencée par le Psaume 22, car il ne faut pas attribuer à un simple hasard le voisinage des deux verbes θεωρῶν et ἐξεμυκτήριζον (Ps. 22, 8 : πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισαν με). Luc, suivant ici une tradition parallèle à la source de Marc, il faut admettre que la tradition primitive de la crucifixion a été mise rapidement en rapport avec le Psaume 22. Que nous ayons chez Marc et Matthieu un fragment de la tradition *sanhédriste* est nettement signalé par la mention du peuple malveillant, des sacrificateurs et des scribes (Matthieu ajoute encore les anciens) et surtout par le rappel de la parole du temple qui, dans le procès juif, a servi de témoignage contre Jésus (Mc 14, 58, Matth. 26, 61). Les deux premiers évangiles relatent deux moqueries parallèles, dont l'une vient en surcharge de l'autre; il y a évidemment là un phénomène de doublet traditionnel¹. La mention de la parole du temple, et chez Matthieu celle de la filialité divine de Jésus (v. 40) nous obligent à penser que la moquerie des passants est, suivant l'expression de J. Weiss, « une excroissance de la tradition ». On n'est donc pas fondé à dire² que Luc a unifié les deux moqueries, comme il l'a fait pour les deux

¹ J. Weiss, *ält. Evang.*, p. 336. J. Weiss et Spitta (*synopt. Grundschr.*, p. 420) tiennent pour primitifs 31-32 a. J. Weiss donne comme argument leur parallèle avec Luc 35 b, et le sujet indéterminé (οἱ παραπορευόμενοι) de la première moquerie. Contre Wellhausen, *Ev. Marci*, p. 139; Loisy, *Ev. Syn.*, II, p. 671.

² Brandt, *evang. Gesch.*, p. 209; Wernle, *synopt. Frage*, p. 36.

offres de boisson. A la place des trois classes de sanhédristes, Luc mentionne seulement les ἄρχοντες, qui doivent s'entendre d'une désignation générale des sanhédristes (cf. Luc 23, 13 ; 24, 20), et il met dans leur bouche le même discours que Marc, mais dans une forme abrégée et qui, à en juger par le caractère des enrichissements de Marc-Matthieu, doit être la forme primitive : « Il a sauvé les autres, qu'il se sauve lui-même, si c'est lui qui est le Christ, l'élu de Dieu. » Ces derniers mots pourraient provenir dans le texte d'une note marginale ¹ d'après le récit de la transfiguration (9, 35). Quoique fortement appuyés par les témoins du texte, ces mots trahissent un embarras rédactionnel dont les traces sont très visibles dans certains manuscrits ². C'est donc toujours la prétention messianique de Jésus qui est en question, et la logique du récit est ainsi respectée. La mention du Roi d'Israël et ce qui suit paraissent bien être un développement de la tradition sur le thème du *titulus* et du discours précédent. Loisy a bien noté l'influence sur ce développement de l'idée que les premiers chrétiens se faisaient du « Sauveur » et de la « foi en lui » ³. La filialité divine de Jésus, qui paraît chez Matthieu, v. 43, est une notion dogmatique postérieure ; et, de plus, il est

¹ Brandt, *evang. Gesch.*, p. 209, 210.

² Pour le détail, voir Merx, II, 2, pp. 494-495.

Westcott-Hort placent une virgule entre τοῦ θεοῦ et ὁ ἐκλεκτός ; ce qui a pour résultat d'isoler complètement cette dernière désignation. Les mss. A C Q X mettent ὁ devant τοῦ θεοῦ, tandis que Syrsin... et quelques minuscules transposent ὁ ἐκλεκτός devant τοῦ θεοῦ. D, d ont : *si filius es Dei si christus es electus*.

³ *Ev. synopt.*, p. 671.

bien improbable que les sanhédristes, si stricts en ce qui concerne la mention du nom divin ¹, se soient ainsi moqués de Dieu. Le v. 43 dénote ainsi la nature secondaire du texte de Matthieu par rapport à Marc.

Spitta a supposé² que le membre de phrase (Mc 32 b) : ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν, que Matth. donne en abrégé (v. 42 b) a dû se trouver originairement dans le texte de Luc. Il croit que cette donnée se rattache à la tradition primitive qui combattait la tendance d'exiger des preuves matérielles pour légitimer les prétentions messianiques, et il voit un rapport direct entre les mots en question et Luc 22, 65 ss, où, à la question de messianité que les sanhédristes lui posent, Jésus répond par ces mots : « Si je vous le dis (sous-entendu : *sans fournir de preuves*) vous ne le croirez point. » L'argumentation de Spitta ne nous convainc pas, et le rapport entre Luc 22, 67 et Mc 32 b nous paraît être bien problématique, tandis que la πίστις ἡ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ εἰς σωτηρίαν venait ici naturellement à la pensée, par opposition au matérialisme des sanhédristes. Nous inclinons donc à croire que Luc présente ici le texte primitif.

A la moquerie des *archontes*, Luc ajoute les moqueries des soldats, qui, dans un sentiment de dérision, présentent du vinaigre à Jésus, en répétant en style direct l'apostrophe des sanhédristes : « Si tu es

¹ Que l'on se rappelle Marc 14, 16 : « es-tu le Christ, le fils du... ? Béni soit-il ! » Il y a, de plus, dans le texte de Matthieu une réminiscence de Sapience II, v. 16, 18 sur l'appel que le Juste fait à la paternité de Dieu.

² *synopt. Grundsch.*, p. 421.

le roi des Juifs, sauve-toi toi-même. » La manière dont les soldats apparaissent ici pour la première fois ne semble pas, de prime abord, favoriser l'hypothèse que Luc reproduirait ici le texte primitif ; des critiques comme B. Weiss et H. J. Holtzmann¹ voient dans les versets 36, 37 une interpolation d'après Marc, dont Luc aurait combiné les deux données vv. 23 et 36. Mais nous verrons, dans la péricope suivante, que l'épisode de l'éponge imbibée de vinaigre (v. 36) s'emboîte mal dans le contexte de Marc, et que son emplacement dans ce contexte a pu être déterminé par une réminiscence du Ps. 22, v. 16. Il faut donc présumer, que dans un enchaînement antérieur, l'offre du vinaigre se trouvait reliée à la scène des moqueries, et que Luc reproduit l'ordre de la source. On n'est pas fondé à parler d'une anticipation de Luc². Une plaisanterie aussi grossière n'a rien qui doive étonner, étant données les mœurs de la soldatesque romaine, et la tradition postérieure a pu parfaitement transporter sur les sanhédristes le thème général d'une scène de dérision dont les seuls auteurs n'ont pu être en définitive que les soldats chargés de l'exécution. Par raison apologétique, le geste dérisoire du soldat a pu passer dans la tradition johannique comme un acte bienveillant³ (cf. Jn 19 : 28, 29). Le σωσον σεαυτόν n'a guère de

¹ B. Weiss, *Quellen*, pp. 228 ; Meyer-Weiss, p. 169 ; Holtzmann, *H. C.* p. 292 ; Wernle, *syn. Frage*, p. 35.

² Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 674.

³ La tradition a si bien compris qu'il s'agissait d'insultes, qu'elle a ajouté au vinaigre la couronne d'épines (D, c, *Syr sin. Syrcur.*). D. n'a pas « sauve-toi toi-même », mais « salut, roi des Juifs ». Pour le détail, voir Merx, II, 2, p. 495.

sens dans la bouche d'étrangers, et rappelle trop le discours précédent pour être primitif ; les plaisanteries des soldats devaient rouler uniquement sur le motif de la condamnation, formulé : roi des Juifs.

Après la mention du *titulus*, dont nous avons parlé plus haut, Luc relate seul l'histoire de l'un des brigands crucifié en même temps que Jésus, et qui prie Jésus de se souvenir de lui quand il viendra dans son royaume, tandis que l'autre injurie Jésus. Bien que Luc soit, des quatre évangélistes, le seul à relater ce pathétique épisode, son récit ne peut être une composition littéraire de sa main. La présence de l'épisode dans les évangiles apocryphes — bien que sous une forme travaillée par la légende¹ — dénote que la conversion d'un des malfaiteurs appartient à une vieille tradition dont les héros étaient désignés par le terme de κακοῦργοι et non par λησται². Spitta donne en faveur de cette hypothèse un argument assez curieux : il prétend que l'originalité de la tradition qui a fourni l'épisode à Luc est démontrée par les vv. 39 et 42 qui s'accordent avec le motif de la condamnation de Jésus (prétentions messianiques) et surtout par le v. 43 qui exclut l'idée d'une résur-

¹ L'*Évangile de Pierre* V. 13, comme le codex de Bèze, laisse tomber le discours du mauvais larron. Dans l'*Évangile arabe de l'enfance* (XXIII) les deux malfaiteurs sont appelés *Titus* et *Damachus* ; Titus persuade Damachus de remettre en liberté la sainte famille qu'ils ont capturée. Les *Acta Pilati* (X) appellent le bon larron *Dysmas* ; la version latine des Actes de Pilate (*Gesta* X) donne à l'autre malfaiteur le nom de *Gestas*. Certains man. de la Vulgate portent en addition les noms de *Joathas* et *Maggatras* ou de *Zoathan* et *Chammatha* ou *Camma*. Cf. (cité par Loisy) : Clermont-Ganneau, *Revue Critique*, 1883, II, pp. 146, 147, 196.

² Spitta, *Synopt. Grundsch.* p. 423.

rection au sens où l'a entendu l'église. Mais la dernière partie du verset 42 ἐν τῇ βασιλείᾳ σου paraît assez suspecte, et les témoins du texte ne confirment pas tous ces mots. D les remplace par ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇς ἐλευσεώς σου qui, à cause de l'association d'idée avec le Christ-Messie, ont paru plus originaux à J. Weiss ¹ et à Wellhausen ². Brandt rejette toute détermination de ὅταν ἔλθῃς, et sa démonstration fortement appuyée par l'examen des témoins du texte, nous paraît convaincante ³ : il s'agit de la *venue* du Messie, et cette idée n'avait pas besoin d'une paraphrase.

A la prière du bon larron, Jésus répond : « En vérité, je te le dis ⁴, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis. » Ce dernier mot a préoccupé les commentateurs de tous temps, qui y ont vu une allusion à la descente aux enfers ⁵ ; il faut probablement l'entendre ici du « sein d'Abraham », l'endroit où les âmes des justes attendent la résurrection (cf. Luc 16, 19-31).

L'origine de l'épisode est malaisée à déterminer. Il paraît bien par les parallèles de Marc-Matthieu que dans le texte primitif les malfaiteurs insultaient tous les deux Jésus. A côté de cette tradition, Luc en a connu une autre dans laquelle un des larrons se convertissait, et il l'aura soudée au renseigne-

¹ *Schriften. Lc.*, p. 647.

² *Ev. Lucae*, p. 134.

³ *Evang. Gesch.*, p. 112.

⁴ A la place de ces mots, D a θάρσει, sois consolé.

⁵ Voir les pages savantes que consacre au *paradis* Merx, II, 2, pp. 497-504. Ce mot d'origine persane est pris dans les Ecritures avec différentes significations. Cf. Gen. 2, 8-10; Néh. 2, 8; Eccl. 2, 5; 2 Cor. 12, 4. Cf. Deissmann, *Bibelstudien*, pp. 146-147.

ment primitif. Remarquer le terme *καρμασθέντες*, à la place de *σταυρωμένοι*, *σταυρωθέντες*, tout à fait particulier, et que l'on retrouve (Actes 5, 30) dans un fragment d'ancienne tradition utilisé par le rédacteur des Actes. L'hypothèse d'un travail rédactionnel de Luc d'après un plan qu'il affectionnerait et son goût des contrastes (Lazare et le mauvais riche, le prodigue et le fils aîné, Marthe et Marie, etc.) ne repose que sur une présupposition ¹.

L'analyse des récits synoptiques de la crucifixion nous paraît devoir établir que Luc a utilisé :

1° Une ancienne tradition qui laissait le premier rôle aux Romains ;

2° Le récit de Marc ou la source de celui-ci ;

3° Une tradition spéciale concernant les *κακούργοι*.

L'ordre du récit primitif semble avoir été respecté par Luc avec plus de fidélité que par Marc.

Dans la combinaison de ces sources, Luc a apporté quelques modifications rédactionnelles de détail.

33. — Mort de Jésus.

Luc 23, 44-49. — Marc 15, 33-41. — Matthieu 27, 45-56
(Cf. Jean 19, 28-30).

Cette péricope, dans nos trois synoptiques, est de celles où se montre le mieux la combinaison de la tradition primitive avec la représentation postérieure des choses. Il est vraisemblable que la tradition

¹ C'est l'avis de Brandt, *evang. Gesch.* Wernle, *syn. Frage*, pp. 93, 107 ; Nicolardot, *Procédés*... p. 125 ; Loisy, *Ev. Syn.* II, p. 677. Loisy ajoute que le mauvais larron symbolise le judaïsme incrédule, la foi du bon larron, la conversion du monde.

primitive ne devait connaître de la mort de Jésus que ce trait laconique : « Jésus ayant poussé un grand cri expira ». Essayons de voir comment sur cette donnée primordiale s'est greffé l'élément représentatif et apologétique.

Les trois récits commencent par une indication chronologique qui se rattache au schéma de Marc, et qui, par conséquent, appartient à la dernière rédaction de cet évangile. Nous avons vu que, dans la péricope précédente, Marc avait noté la troisième heure comme l'heure de la crucifixion, renseignement qui anticipait de trois heures sur le système chronologique de Jean, et prolongeait d'autant la durée du supplice de Jésus. La donnée de Luc se rapporte autant à la scène de la crucifixion qu'à l'épisode de la mort de Jésus, et l'espace de trois heures que mentionne ensuite l'évangéliste est rempli tout entier par les ténèbres ; chez Marc, les ténèbres n'ont coïncidé qu'avec la deuxième moitié de l'agonie de Jésus. Il y a donc une incohérence dans la narration de Marc qui se présente évidemment comme retouchée, le récit primitif n'ayant certainement pas le sectionnement nettement délimité en périodes de trois heures chacune. Si Luc est ici en contact avec Marc, c'est donc avec la première forme de celui-ci, qui contenait simplement le renseignement que « vers la neuvième heure, Jésus poussa un grand cri et expira, » la mention des ténèbres et le sectionnement chronologique appartenant à la rédaction postérieure que Luc n'a utilisée que partiellement.

Luc donne des ténèbres une explication qui l'a

fait accuser de « rationaliser » le récit de Marc : le soleil s'obscurcit τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος. Mais si l'on se rend compte du développement de la légende en ce qui concerne les phénomènes qui ont servi de toile de fond au drame du Golgotha¹, on peut légitimement penser que la narration de Luc marque le premier stade de la légende. La part du mythe étant évidente dans les récits de la passion, c'est une vaine entreprise d'essayer de concilier les renseignements évangéliques avec des indications tirées de l'astronomie ou de l'histoire ;² le *folklore* offre maintes analogies avec notre récit ; de tous temps les hommes ont voulu associer la nature à leurs deuils, et leur imagination n'a pas laissé d'aller au delà de la perception immédiate et raisonnable des sens. Au reste le terme d'ἐκλιπόντος ne doit pas s'entendre d'une éclipse au sens astronomique du mot, mais d'un phénomène plus général : le soleil s'est dérobé, auquel une parole d'Amos 8, 9-10 a donné un relief fortement accusé ; et si le quatrième évangile ne connaît rien de semblable, c'est, comme le dit très bien Loisy, parce que la passion n'y a aucunement « le caractère d'une scène de douleur et de deuil ».

En relation avec le drame, Luc met encore la déchirure du rideau du temple par le milieu, qui

¹ Cf. *Ev. de Pierre* 15-22. « Beaucoup marchaient avec des torches », etc...

² Brandt, *Evang. Gesch.* p. 259.

Une éclipse de soleil était d'ailleurs matériellement impossible, la pâque étant toujours célébrée lors d'une pleine lune. C'est peut-être ce qu'ont voulu marquer certains copistes (A, D, *Vulg. Syrsin.*) en remplaçant ἐκλιπόντος par ἐσχοτίσθη.

chez Marc et Matthieu coïncide exactement avec l'instant de la mort du Christ. Il est difficile de penser que Luc aurait arbitrairement déplacé ce trait si dans sa source il l'avait trouvé immédiatement après le dernier soupir de Jésus ; *a fortiori* n'aurait-il pas anticipé un trait si visiblement imprégné de symbolisme paulinien et de la théologie de l'épître aux Hébreux (Rom. 5, 2, 6 ss. ; Hébr. 9, 14 ; 10, 19 ss.). Or, l'épisode du vinaigre que le rédacteur de Marc a greffé sur la dernière parole de Jésus, est tiré d'un autre contexte, où toutes les moqueries étaient réunies. Cette pièce rapportée dans notre péricope brise visiblement l'enchaînement naturel ; comme elle semble avoir été amenée par une combinaison scripturaire basée sur le Psaume 22, il s'en est suivi une disjonction assez maladroite du texte primitif, la fin du verset 33, sur le voile du temple, se trouvant repoussée après l'épisode du vinaigre suivi de la mort de Jésus. Cette disjonction est prouvée par le v. 39 qui se lie naturellement au v. 37, le centurion étant frappé non par un miracle matériel mais par le spectacle de la mort du Christ : « Voyant qu'il avait ainsi expiré ». Ainsi, loin d'admettre que Luc aurait unifié les deux données miraculeuses des ténèbres et du rideau ¹, nous pensons au contraire que, sur ce point, c'est le troisième évangéliste qui reproduit fidèlement la source. Matthieu, qui a connu Marc dans sa forme actuelle, développe plus encore l'élément merveilleux. Il ajoute aux prodiges déjà mentionnés un tremble-

¹ Wernle, *Syn. Frage*, p. 35.

ment de terre et l'ouverture des sépulcres, la résurrection de plusieurs corps de saints qui entrèrent à Jérusalem après la résurrection de Jésus et apparurent à plusieurs personnes. On voit le rapport avec ce qui se passera au sépulcre le troisième jour, mais rapport isolé puisqu'il ne sera fait, plus tard, aucune allusion à cette entrée des ressuscités dans la ville sainte.

En ce qui concerne les dernières paroles du Sauveur, il semble qu'il y ait chez Marc et Matthieu superposition de deux traditions. L'une (v. 37) qui doit être la plus ancienne, ne relate qu'un grand cri (ἀφ᾽ οἷς φωνήν μεγάλην), précédant le dernier soupir. D'après l'autre, Jésus aurait crié d'une voix forte (ἐβόησεν φωνῇ μεγάλῃ): «*Eloï, Eloï, lamma sabachtani* ». Luc ne parle pas du grand cri, mais avant le dernier soupir, il place dans la bouche de Jésus cet acte d'abandon filial, prononcé d'une voix forte (φωνῇ μεγάλῃ): «*Père, je remets mon esprit entre tes mains.* ».

La plupart des critiques admettent que Luc, fidèle à son procédé d'atténuation, a remplacé la parole déchirante que Marc prête au Sauveur par une autre qu'il jugeait plus conforme aux sentiments et à la dignité de Jésus¹. Le problème est plus compliqué. S'il est établi qu'à l'origine la tradition ne connaissait que le grand cri, et que ce cri, diversement interprété, a donné lieu aux différentes versions

¹ Joh. Weiss, *ält. Evang.*, p. 337; Brandt, *Evang. Gesch.*, pp. 246-247; Wernle *synopt. Frage*, p. 35; Holtzmann, *Hand-Comment.*, p. 294; Maurice Goguel, *Marc*, p. 289; H. Monnier, *Mission historique...*, p. 159; Nicolardot, *Procédés...*, p. 143; Loisy *Ev. Synopt.* II, p. 684.

Psaume 22, comme Marc, presque entièrement en araméen, l'a rendue dans sa première moitié en hébreu¹. Mais, dans ce cas encore, il faut beaucoup de bonne volonté pour penser qu'une oreille juive a pu interpréter dans un sens si contraire à la vraisemblance le dernier cri de Jésus. L'hypothèse d'une confusion euphonique n'est donc pas tenable, que l'on admette soit la présence de témoins juifs, soit, *a fortiori*, celle de soldats païens. De plus, que viendrait faire Elie dans ce drame ? Il est l'homme de l'avenir, le précurseur du règne messianique ; il n'est pas l'homme du présent, et la suite de la parole de Jésus ne peut s'appliquer à lui ; ou bien il faudrait admettre que les témoins n'ont entendu que la double répétition du nom. On n'a aucun exemple dans la littérature juive de l'intervention d'Elie comme sauveur dans le danger présent². Nous sommes donc, pour toutes ces raisons, en droit de penser que la méprise sur Elie est une transition faite par un rédacteur pour introduire l'épisode des moqueries détaché de son véritable enchaînement, dont Luc offre, v. 36, la reproduction fidèle ; et l'on peut ajouter que la citation du verset psaume 22 fait partie de la composition rédactionnelle de Marc, comme les autres éléments représentatifs tirés du même psaume. Nous pensons donc que la parole mise dans la bouche de Jésus par Luc (v. 46) ne remplace pas la citation du Psaume 22, qui ne peut être primitive, mais qu'elle correspond à la courte

¹ Spitta, *synopt. Grundschr.*, p. 428.

² Brandt, *Evangel. Gesch.*, p. 232 : « mir sind keine Beispiele davon bekannt. »

indication Mc 37, Mt 50 : « Jésus ayant poussé un grand cri, expira » ; c'est le parallèle adopté par Huck dans sa Synopse. Le silence de Marc concernant la parole de Jésus, à cet endroit, est un fort argument contre le développement de Luc. Il faut admettre cependant qu'il appartient à une vieille tradition de la mort de Jésus¹, puisque le même abandon filial se retrouve dans l'épisode de la mort d'Etienne, avec une variante déterminée par la christologie (Act. 7, 59). Luc a dû connaître la parole de Jésus dans sa source, car l'étonnement et la conversion du centurion sont directement provoqués par elle, alors que cet épisode survient en surcharge dans les deux autres synoptiques. Marc, qui mentionne simplement un grand cri de Jésus expirant, présente à cet endroit une lacune², car le spectacle d'une mort subite après un grand cri n'a rien qui puisse amener un païen à reconnaître dans le mourant un « fils de Dieu ». La représentation de Matthieu, évidemment secondaire, qui associe les gardes au centurion, a rempli cette lacune en faisant intervenir toutes sortes de prodiges qui effraient les témoins de la scène, et les obligent à confesser que « véritablement cet homme était fils de Dieu. »

Le texte de Marc représente le fond des deux autres récits. Les modifications que Luc y apporte sont en rapport avec tout l'enchaînement du procès et de la condamnation de Jésus : en faisant confesser

¹ H. Monnier reconnaît à l'interprétation de Luc une haute vraisemblance. *Mission histor.* p. 326.

² Nous avons vu plus haut que le v. 38 ne devait pas faire originellement partie de ce contexte, et qu'il fallait se reporter à la suite du v. 33.

par le centurion que « véritablement cet homme était juste » (δικαιος) l'épisode fait écho aux déclarations d'innocence de Pilate ; il y a donc là un trait apologétique destiné à charger les Juifs par comparaison avec les Romains. L'attitude du peuple (πάντες ὄχλοι) qui, frappé d'émerveillement, s'en retourne en se frappant la poitrine appartient à cet ensemble de traits et d'épisodes qui ont leur racine dans une tradition primitive où le peuple n'avait aucune part dans la condamnation du Christ (22, 2, 6 ; 23, 2, 14, 27, 35). L'intention apologétique de l'épisode du centurion est trop évidente pour y voir la reproduction d'une tradition de vieille date¹ ; la mention de la filialité divine accuse une christologie déjà élaborée². Il est très remarquable que le quatrième évangile ne le connaisse pas. Le v. 49 qui mentionne la présence à distance de tous les amis de Jésus (οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ) est une addition de Luc qui repose sur Marc 40, 41. Le rapport avec le récit de Marc où sont nommées les femmes que nous retrouverons au matin du troisième jour, nous paraît évident. Luc omet les noms des femmes ; par contre, il ajoute les amis, peut-être parce qu'il n'a pas relaté antérieurement la fuite des disciples³.

¹ C'est peut-être aller bien loin que de voir avec Brandt (*evang. Gesch.*, p. 269) dans le centurion la personnification du premier disciple sorti du paganisme, qui fait pendant à Simon de Cyrène, le premier disciple sorti du judaïsme.

² Brandt, *evang. Gesch.*, p. 266. « Das wir mit einer evangelischen Dichtung zu thun haben ist offenbar. »

³ Wernle, *synopt. Frage*, p. 35 Cette explication nous paraît plus proche de la vérité que celle de Spitta qui voit dans la présence des amis un rappel du Ps. 37, 12 : οἱ φίλοι μου... μακρόθεν ἔστησαν. *Id. Loisy, Ev. Syn.*, II, p. 699.

Maurice Goguel incline à penser, non sans vraisemblance, que c'est sur les témoignages des femmes qui assistent de loin à la scène que repose la plus ancienne relation de la mort de Jésus¹.

Ici se termine le récit proprement dit de la passion. L'épisode qui suit, sur l'ensevelissement du corps de Jésus par Joseph d'Arimathée, prélude au récit de la résurrection, et comme tel, nous n'avons pas cru devoir le comprendre dans notre cadre. La carrière terrestre de Jésus se clôt avec son dernier cri, jeté du haut de la croix. Le reste appartient à l'histoire de l'église, et comme le dit très bien H. Monnier « par le fait de la mort et de la résurrection de Jésus, sa mission est entrée dans un stade nouveau² ». Deux traits doivent cependant être relevés dans la péripécie de l'ensevelissement, à cause de leur contact avec le procès juif et avec la chronologie de la passion.

Joseph d'Arimathée est désigné comme un membre distingué du conseil, qui lui aussi attendait le royaume de Dieu (Marc). A cette notice, Luc ajoute qu'il n'avait point consenti au dessein et à l'acte des sanhédristes, correction qui paraît secondaire par son allusion au procès juif. Matthieu représente un stade plus avancé du développement en faisant de Joseph un disciple de Jésus, détail dont le quatrième évangile a corrigé l'invraisemblance en disant que, si Joseph était bien un disciple de Jésus, il l'était en secret. Comme l'épisode

¹ *Marc*, p. 290.

² *Mission historique*, p. xxxvi.

paraît bien avoir une racine dans l'histoire : il faut admettre que sur le fait réel est venu rapidement se greffer un commentaire explicatif. S'il était prouvé que dans le récit primitif Joseph était effectivement désigné comme sanhédriste, il y aurait là un argument intéressant contre la représentation juive du procès de Jésus ; le v. 51 de Luc constitue en tous cas une glose du rédacteur pour fortifier la thèse du procès juif. Spitta reconstitue comme suit le texte primitif² : ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσήφ ἀπὸ Ἀριμαθαίας. Quoi qu'il en soit, le fait, attesté par les quatre évangélistes, que l'autorisation de disposer du corps a dû être sollicitée de Pilate, et que, d'après Marc, cette démarche demandait un certain courage (τόλμήσας) fournit une preuve de plus à l'appui de la direction romaine exclusive du procès. Tout le reste de l'épisode relève de l'apologétique, et, pour la dernière partie, d'une adaptation scripturaire (Cf. Esaïe 53, 9).

Il nous faut encore relever l'accord de la donnée chronologique, que Marc place au début, Luc à la fin de sa relation, avec la plus ancienne tradition chronologique de la passion dans les Synoptiques. Si le jour de la mort du Christ eût été le jour de la pâque, Joseph d'Arimathée et les femmes n'auraient pu accomplir leur pieuse mission ; ce jour est expressément désigné comme la παρασκευή ; et le sabbat allait commencer ἐπέφωσκεν. Jésus est donc mort un jour ouvrable, le vendredi 14 Nisan ce que confirme l'examen des textes relatifs au dernier

¹ Le fait de l'ensevelissement est attesté par Paul.

² *Synopt. Grundsch.*, p. 432.

repas, puisque, sous le système artificiel qui recouvre en partie la tradition primitive, il est établi que le dernier repas de Jésus a été un repas ordinaire, qui a été pris le premier soir du 14 Nisan c'est-à-dire le second soir du 13 Nisan, d'après la computation israélite.

APPENDICE

Chronologie de la Passion

Nous avons vu, au cours de notre analyse que la chronologie synoptique de la passion est loin de reposer sur un système uniforme, mais que, dans la trame du récit, deux traditions s'entrecroisent, l'une tendant à faire du repas de Jésus un repas ordinaire, l'autre tendant à l'assimiler à un repas pascal. Ce caractère du repas est le pivot de tous les essais de reconstitution de la chronologie de la semaine sainte. Nous nous bornerons ici à mentionner les arguments textuels qui militent en faveur de notre conclusion.

1) Luc 22 : 1, 2 ; Marc 14 : 1, 2. L'assimilation de la pâque avec la fête des pains sans levain est manifestement une erreur, et il est inconcevable qu'elle soit le fait d'un auteur juif ou d'une source tant soit peu en contact avec la computation festive juive. On pourrait penser que l'identification tient au système de computation romain d'après lequel, en effet, la fête des *massôt* commençait le même jour où était célébrée la pâque, si l'erreur n'était reproduite quelques versets plus loin.

Marc dit que cette double solennité devait avoir lieu *après deux jours*; Luc dit simplement qu'elle *approchait*. La pâque devait se célébrer le soir du 14 Nisan par lequel s'ouvrait la journée du 15 Nisan; le complot des prêtres se placerait deux jours avant c.-à-d. le 12 Nisan. Mais le cadre chronologique dans lequel Marc glisse tous les événements de la passion ne vient pas de source; la couche la plus ancienne de la tradition l'ignorait, et il est fort probable que l'expression indéterminée de Luc ἤγγιζεν ὁὲ ἡ ἑορτή, si elle n'est pas la reproduction littérale de la tradition primitive, est tout au moins d'accord avec elle en ne donnant aucune précision de temps. Nous ne croyons donc pas pouvoir faire fond sur l'indication Marc 14, 1.

2) Marc 14, 2 prête aux autorités juives occupées à ourdir le complot, le raisonnement : « que ce ne soit pas pendant la fête, de peur qu'il n'y ait du tumulte parmi le peuple ». Luc dit simplement : « car ils craignaient le peuple », remarque qui est évidemment tronquée. Comme d'après le récit de Marc l'arrestation de Jésus eut lieu le soir du premier jour de fête, il faut admettre qu'il y a contradiction entre l'intention des prêtres exprimée ici et l'événement. Sans doute, faut-il attribuer à cette contradiction la suppression par Luc du raisonnement attribué par Marc aux prêtres¹. A cet endroit, le récit de Marc est coupé par l'introduction de l'épisode de l'onction, qui appartient à une autre

¹ Il n'est question nulle part d'une modification apportée subitement au plan projeté.

source, et que Marc a sans doute glissé à cet endroit en guise de prologue symbolique de la passion ; mais, en fait, cet épisode rentre dans le cadre chronologique adopté par l'évangile, et se place, chronologiquement, à la suite du complot. La péricope de la trahison, vv. 10-11, se relie à celle du complot, vv. 2-9, et se place le même jour.

3) Dans le récit de la trahison de Judas (Marc 14, 10, 11 ; Luc 22, 3-6) l'*occasion favorable* se réfère à l'indication de Marc v. 2, Luc v. 2 : « que l'arrestation n'ait pas lieu pendant la fête ».

4) Le récit de la préparation du repas suit immédiatement. Si l'on admet comme primitive la donnée chronologique de Marc v. 1, il y a donc entre la journée du complot et celle de la préparation du repas, une lacune d'une journée. Tout au moins passe-t-elle complètement inaperçue. Mais nous pensons que la tradition primitive n'était pas aussi précise, et qu'elle se bornait à mentionner la proximité de la fête.

Au verset 12 de Marc, la donnée chronologique fait nettement allusion à la préparation d'un repas *pascal*. Mais elle contient une identification historiquement fautive. Le premier jour des pains sans levain ne se confond pas avec le jour où l'on immolait la pâque, mais le suit ; il se place le 15 Nisan, tandis que la Pâque a lieu le 14 Nisan. Outre cette assimilation injustifiée, une autre raison nous autorise à éliminer le récit de la préparation de nos éléments de reconstitution chronologique : c'est sa nature secondaire. Il est modelé sur le récit de l'entrée solennelle à Jérusalem. La rédaction est de

plus assez embarrassée et manque de liaison avec la péricope du repas. Au v. 17, Jésus arrive avec les Douze, ce qui supposerait le retour près de leur maître des deux disciples que Jésus avait envoyés en avant pour la préparation du repas. Luc et Matthieu ont redressé cet embarras en rapportant la mention des Douze à ceux qui *se mettent à table*. Toutes ces raisons nous forcent à mettre le récit en suspicion. Or, ce récit est un des quelques fragments qui donnent au dernier repas un caractère pascal nettement accusé.

5) Nous avons vu par l'analyse littéraire que le récit de l'institution implique, dans la tradition primitive, un repas ordinaire. Son caractère pascal résulte de la combinaison de cette tradition primitive avec une tradition judéo-chrétienne. Nous ne pensons pas que le v. 26 de Marc fasse allusion aux hymnes qui terminaient le repas pascal, et nous en avons une preuve dans l'omission de ce détail par Luc qui, de nos trois synoptiques, est celui qui accentue le plus le caractère pascal du dernier repas.

6) L'examen interne de la suite du récit de la passion fournit un certain nombre de traits qui sont nettement opposés à la thèse pascalle.

Il y a d'abord la mention des armes : une foule armée d'épées et de bâtons (Mc. 14, 43 ; Luc 22, 52), le coup d'épée au serviteur du souverain sacrificateur (Mc. v. 47 ; Luc v. 50), Or, la législation juive interdisait le port des armes le jour du sabbat. A plus forte raison, cette interdiction valait-elle pour les jours de fête.

7) La réunion du sanhédrin était également interdite, par des textes précis, un jour de fête ou de sabbat, et même, en cas de procès capital, la veille de ces jours, pour que l'exécution qui devait suivre immédiatement la sentence ne puisse avoir lieu un jour consacré¹.

8) Nous avons vu que la coutume, signalée dans les évangiles, de l'élargissement d'un prisonnier n'avait aucun appui dans l'histoire. Mais en supposant même son historicité, cet élargissement devait avoir lieu suffisamment à temps pour permettre au bénéficiaire de la mesure de célébrer la pâque. Le relâcher 15 Nisan, c'était l'empêcher d'y participer.

9) Le procès chez Pilate suppose un dérangement et des démarches incompatibles avec la célébration de la pâque.

10) La mention des passants, de Simon de Cyrène, qui revient des champs, le jour de l'exécution de Jésus, ne s'accorde pas non plus avec l'hypothèse d'un jour férié. On comprend aussi difficilement, ce jour-là, la démarche de Joseph d'Arimatee auprès du gouverneur romain, l'achat d'un linceul (Marc, 15, 46), l'ensevelissement du cadavre, la préparation des aromates par les femmes (Luc 23, 56) : tous actes qui constituaient un jour de fête des infractions à la loi juive.

11) Enfin, Marc 15, 42 désigne le soir du jour de la crucifixion comme étant la *παρασκευή*, c'est-à-dire

¹ Mischna, *Besa*, V, 2; *Sanhed.* IV, 1, 6; Talmud, *Sanhed.* fol. 35 a, b. Ces textes infirment encore la tradition d'après laquelle le procès de Jésus aurait été exclusivement mené par les Juifs.

une veille de sabbat. Or, on ne peut identifier le « jour de préparation » à un jour de grande fête comme le premier jour des Azymes, 15 Nisan. Ce verset confirmerait ainsi que le jour de la crucifixion aurait été un jour ouvrable.

Ainsi, en dissociant les deux traditions qui sont mêlées dans les récits synoptiques — la tradition du repas pascal et la tradition du repas ordinaire — on voit que cette dernière, non seulement appartient à la couche la plus ancienne de la tradition évangélique, mais encore qu'elle est confirmée par toute une série de faits. Il en résulte que Jésus n'a pu être crucifié le 15 Nisan, jour de grande fête, mais *au plus tard* le 14 Nisan, avant l'ouverture de la pâque juive, qui commençait le soir de ce jour. Le repas qu'il a pris avec ses disciples a donc eu lieu le 13 Nisan, au soir, et n'avait pas de caractère pascal. On n'est pas fondé non plus, à supposer que le Christ aurait anticipé d'un jour la célébration de la pâque. Le complot des prêtres et la démarche de Judas doivent être placés au 12 Nisan.

CHAPITRE IV

Le mode d'utilisation des sources de Luc

Par son prologue, Luc nous avait averti que pour la composition de son évangile, il pousserait ses investigations plus loin que ses devanciers ; et l'analyse révèle, en effet, l'utilisation d'un nombre de documents plus considérable que chez Marc. Mais le troisième évangéliste use également de ses sources avec une liberté beaucoup plus grande, soit qu'il les associe et les combine, soit que, dans l'une, il insère un trait ou un détail tiré de l'autre, soit que, l'apologète primant l'historien, il donne à quelques-unes de ses informations une empreinte d'accord avec ses préoccupations spéciales.

De plus, Luc était artiste autant qu'historien¹, et de tous les évangélistes, il était celui qui possédait le mieux la langue grecque. Il a su donner ainsi à son travail une teinte littéraire personnelle, une patine hellénique qui n'est pas sans rendre souvent difficile le délicat travail de délimitation des sources

¹ Harnack, *Lukas der Arzt*, p. 116, n. 1.

utilisées. Il enjolive, il atténue le terme qui lui paraît trop réaliste ; il sait admirablement ménager la perspective, en graduant les nuances ; l'art du pathétique n'a pas de secret pour lui. Pour éviter la soudure brutale entre deux sources, il rédige lui-même les transitions, ou introduit des finales qui lui permettent de rejoindre sans heurt une source dont il s'était momentanément écarté. De même, il transpose, à l'occasion, l'ordre de certains épisodes ou néglige tel trait ou tel récit qui ne lui paraît pas devoir rentrer dans le plan qu'il s'était proposé. Mais, ces réserves faites, il apparaît, d'après l'analyse du texte, que les libertés prises par Luc sont surtout des libertés formelles, et que, pour le fond, il reste très fidèle à ses sources. Nous pensons que si la physionomie des sources est parfois altérée, leur enchaînement est souvent plus originel chez Luc que chez les deux autres synoptiques, et qu'en bien des endroits il est le seul à reproduire une forme primitive de la narration évangélique, dissimulée sous les couches rédactionnelles du second évangile. Le verdict de Robinson Smith sur l'utilisation de Marc par Luc nous paraît absolument injustifié : « Luc, dit ce critique, barbouille, efface, commet des bévues, fabrique, falsifie, aplatit, mutile, assassine »¹. Ce jugement est en partie contredit par les accords de Luc avec Matthieu, contre Marc². Nous

¹ « He blurs, obliterates, blunders, fabricates, falsifies, flattens out, mutilates, murders. » *Fresh light on the synoptic problem*, in *Hibbert Journal*, Avril 1912, p. 621. M. Robinson Smith donne entre autres exemples Marc 14, 1, 2, Luc 22, 2 ; Marc 13, 15-16, Luc 21, 21.

² On trouvera le tableau complet de ces accords dans E. A. Abbott : *Corrections of Marc*, pp. 62 ss, pp. 300-304.

pensons que le plus grand nombre de ces coïncidences sont dues à l'usage par Luc et par Matthieu d'une récénsion du texte de Marc différente de celle dont dérivent tous les manuscrits existants de l'évangile. De plus, le fait que notre deuxième évangile ne constitue pas, comme on l'a cru pendant longtemps, un écrit homogène, d'une seule venue, mais qu'il est la combinaison de plusieurs étapes rédactionnelles, nous interdit de prendre comme critère le texte actuel de Marc. Il faut admettre au moins deux formes antérieures à la forme actuelle. On peut avancer, hypothétiquement, que la plus ancienne de ces formes, Mc 1, correspond en gros à l'écrit primitif d'où serait dérivé l'essentiel de la matière évangélique ; cet écrit remanié et retravaillé aurait fourni une forme Mc 2, que l'on peut assimiler à l'ancien Proto-Marc de la critique. Notre Marc actuel constituerait ainsi la troisième étape du développement rédactionnel, et comme tel, nous le désignerons par le sigle. Mc 3. Est-il utile de dire que ces catégories n'ont rien d'absolu ? Mais la triple hypothèse à laquelle nous recourons nous semble justifiée à la fois par l'examen du texte de Marc et par la comparaison du texte des autres synoptiques avec le deuxième évangile. Au reste, on ne peut dire sûrement laquelle des deux premières formes (Mc 1, Mc 2) Luc a utilisée, car il est probable qu'en bien des cas, il ne l'a connue elle-même que combinée à d'autres traditions. Et de plus, dans l'hypothèse où Luc aurait été directement en contact avec Mc 1 ou Mc 2, il a pu compléter sa source d'après d'autres documents, dont sans doute Mc 3.

De même, on peut hypothétiquement admettre que Luc a connu une seconde forme des *logia*, à côté de celle que Matthieu a utilisée. Il est probable, en effet, que bien avant la composition d'un récit du ministère de Jésus, le recueil des paroles du Seigneur avait acquis suffisamment d'autorité pour amener deux éditeurs, représentant apparemment différentes écoles de pensées, et visant différentes églises, à y faire des emprunts indépendamment. Enfin, il est probable que les *logia* ne sont pas restés longtemps isolés, et qu'en bien des cas, certains fragments du recueil ont dû être assimilés par les premiers essais évangéliques. L'évangile de Marc offre quelques exemples de cette assimilation. Mais ces remarques valent surtout pour la partie du troisième évangile antérieure au récit de la passion, lequel ne fait appel aux *logia* que dans une mesure très restreinte (S).

Enfin, Luc utilise des traditions anciennes, tantôt parallèles aux informations de Marc, tantôt complètement indépendantes. Ces traditions se superposent parfois à des traditions plus récentes, par ex. dans le récit de l'institution de la Cène et dans la relation du procès de Jésus, ou viennent s'encastrent entre deux autres traditions, tel le fragment sur le mariage, 20, 34-36, dans la discussion avec les sadducéens.

On a employé pour désigner les procédés de Luc, le terme de « marqueterie ». Ce terme est impropre. Le troisième évangile est un travail de *combinaison*, succédant à un travail de *collation*. Parallèlement à ce travail de combinaison, il y a eu *retravaillement rédactionnel* des sources, soit dans un but d'amé-

lioration littéraire, soit sous l'influence de préoccupations dogmatiques et apologétiques. Mais à part un très petit nombre de gloses, de notes marginales qui ont passé dans le texte (par ex. 23, 17 ; 23, 35 c), l'ensemble du travail est l'œuvre d'une seule main.

*
* *

Pour ce travail, les pratiques du rédacteur sont très variées ; nous les avons notées au fur et à mesure que nous les avons rencontrées. Il ne sera pas inutile cependant de grouper ici tout ce qui concerne le *métier* de Luc, si différent des procédés de ses devanciers. On a parlé à tort, selon nous, de la tonalité particulière du troisième évangile, de l'atmosphère adoucie qui circule dans ses pages où les contrastes sont émoussés, les expressions idéalisées, les teintes fondues. Mais tout ceci relève encore du métier.

Pour déterminer ses procédés il nous faut aller du connu à l'inconnu. Notre base d'opération sera donc le document marcien ¹ que notre évangéliste a soumis à une révision qui porte tant sur la construction que sur le vocabulaire. Dans cette révision, Luc agit aussi librement avec les éléments narratifs et descriptifs de sa source qu'il s'attache à reproduire exactement les éléments didactiques (paroles, discours). Ceux-ci se trouvant déjà pour la plupart compris dans d'autres documents que Luc avait à sa disposition, il est probable qu'il a eu recours à

¹ Il ne faut pas entendre par là notre seul évangile de Marc sous sa forme actuelle, mais aussi les formes antérieures de cet évangile, formes que nous avons désignées par les signes Mc¹ et Mc². Notre travail suppose donc une analyse serrée du deuxième évangile.

ces derniers autant qu'à sa source Marc. Par suite, il faut faire porter notre enquête sur la première catégorie d'éléments : scènes, épisodes, descriptions.

Le rédacteur, après avoir adhéré étroitement à sa source, s'en détache parfois brusquement. On peut discerner quelques-uns des motifs qui l'ont poussé à quitter momentanément son document :

1° Il tire une conclusion personnelle de ce qu'il lit dans sa source.

2° Il conçoit l'historique des faits d'une autre façon que sa source, et substitue sa conception personnelle à la narration documentaire.

3° Ses qualités d'historiographe l'inclinent à améliorer la présentation d'épisodes auxquels il attache un intérêt particulier. Non seulement il reprend l'agencement du récit, mais il ajoute des touches, relève un trait, accentue la couleur locale.

4° Tout en suivant son document Marc, il reste sous l'influence d'informations particulières ou d'une tradition parallèle.

Les introductions et les conclusions de Luc méritent une attention particulière. Nous y reviendrons plus loin, après avoir appuyé d'exemples détaillés, nos remarques sur le mode d'utilisation du document Marc.

— Lc XIX, 29-36 — Mc XI, 1-8 a. — Luc encastre l'épisode de l'ânon qui vient de Marc dans un ensemble qui provient d'une source particulière. Les principales modifications qu'il a fait subir à sa source sont :

Il éclaircit le récit, et l'améliore littérairement : il laisse tomber le pléonasme καὶ εὐθὺς εἰσπορεύμενοι εἰς

αὐτήν; il précise l'interrogation τί ποιεῖτε τοῦτο; en corrigeant par διατί λύετε; précédé du verbe ἐρωτάω; le dialogue introduit ainsi se suffit à lui-même, et le rédacteur peut laisser tomber la petite conclusion de Mc, v. 6. Il précise l'indéterminé τινες qui deviennent les propriétaires (κύριοι) de l'ânon. Pour conserver le mouvement de la narration, il ajoute προενομένου δε αὐτοῦ.

— Lc XIX, 41-44. — Luc laisse tomber l'épisode de la malédiction du figuier (Mc XI, 12-14) qui lui paraît faire double emploi avec la parabole qu'il a reproduite précédemment, et comble le vide par un morceau rédactionnel où il se laisse inspirer par le contraste entre la glorification messianique et le sort qui attend Jésus.

— Lc XX, 1-8 — Mc XI, 27-23. — Cette péricope repose entièrement sur le récit de Marc, auquel Luc n'a apporté que des modifications verbales (cf. l'analyse littéraire).

— Lc XX, 9-19 — Mc XII, 1-12. Cf. Mt. XXI, 33-46. — Cette péricope est un exemple de la combinaison opérée par Luc de sa source Marc avec un autre document, en l'occurrence la forme des *logia*. Il suit Mc en le retravaillant. Il ajoute χρόνους ἱκανούς (v. 9) à τ'ἀπεδήμησεν de la source. Il retravaille la perspective de l'épisode; la façon dont il ménage l'assassinat du fils aîné est une anticipation du drame du calvaire. Il dramatise le récit en introduisant le monologue du maître (v. 13) et l'interruption des auditeurs (v. 16 b). Le regard de Jésus ἐμβλέψας αὐτοῖς est une touche particulière à Luc.

— Lc XX, 20-26 — Mc XII, 13-17. — Luc apporte

à sa source des corrections d'art et des améliorations verbales. Il remplace les pharisiens par une périphrase : des hommes qui feignent d'être justes. Il enjolive : παρατηρήσαντες (v. 20) ; ὥστε παραδοῦναι (v. 20 b) ; il remplace le latinisme κήνσος par φόρος ; il adoucit τὴν ὑπόκρισιν en le remplaçant par τὴν πανουργίαν. Il ajoute une conclusion destinée à souligner le résultat du colloque, et vide l'incident par la remarque ἐσέγησαν.

— Luc XX, 27-38 — Mc XII, 18-27. — Luc suit jusqu'au v. 34 sa source Marc à laquelle il apporte quelques corrections verbales. Il introduit directement le commandement sur le lévirat. Dans les vv. 27-33, il combine Marc avec une source particulière.

— Lc XX, 41-44 — Mc XII, 35-37. — Marc localisait la scène dans le temple, donnée qui est probablement originale, mais qui indique un déplacement de l'épisode. Luc, avec le sentiment de ce déplacement fautif, laisse tomber ἐν τῷ ἱερῷ.

— Lc XX, 45-47 — Mc XII, 38-40. — Luc suit Marc, qui avait morcelé la source des Discours à laquelle il avait emprunté ces admonitions. Mais Luc corrige Marc d'après la source en introduisant les paroles de Jésus par la notice v. 45 (cf. Mt. XXIII, 1).

— Lc XXI, 1-4 — Mc 12, 41-44. — Retouches de détail. Cf. l'analyse littéraire.

— Lc XXI, 3-33 — Mc XIII, 1-33. — Pour le détail des procédés rédactionnels utilisés par Luc dans l'apocalypse synoptique, nous prions le lecteur de bien vouloir se reporter à l'analyse littéraire. Nous résumons en gros les résultats auxquels cette ana-

lyse nous a conduits en ce qui concerne l'utilisation de Marc par Luc.

vv. 8-11. — Luc a le souci de l'enchaînement et ne perd pas de vue la question des disciples qui se rapporte à la *destruction du temple*. De là, des omissions et des modifications. Il laisse tomber : « ils séduiront beaucoup de gens » ; il ajoute « le moment est proche » ; il omet ἀρχὴ ὠδινῶν ; il distingue prudemment la ruine de Jérusalem de l'avènement final ; il annonce un délai après la catastrophe finale. Au v. 10, Luc coupe le récit par τότε ἔλεγεν αὐτοῖς pour introduire les vv. 10-11 qui, originellement, faisaient partie d'un autre enchaînement.

vv. 12-19. — Luc repousse le synchronisme de Mc ; en introduisant πρὸ δὲ τούτων πάντων, il spécifie que les persécutions précéderont les fléaux annoncés. Luc sait ici une tradition parallèle indépendante qui se rapporte non à la parousie mais au sort futur des disciples. Seuls, les vv. 16-17 proviennent de Marc, d'où ils ont été introduits *postérieurement*.

vv. 20-24. — Luc conserve toujours le rapport avec la question des disciples. Sauf pour 21 *a* qui est une interpolation postérieure d'après Marc, ce fragment possède la priorité.

vv. 29-31. — Marc applique la parabole à la parousie du Messie. Luc *corrige* en indiquant ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, qui rappelle l'ἀπολύτρωσις de v. 28 *b*, et en laissant tomber ἐπὶ θύραις pour ménager un délai.

vv. 32-33. — Les mots « une génération d'homme ne passera pas, etc., » sont une correction de Luc destinée à ménager le rapport avec la question du début.

La conclusion de l'apocalypse (vv. 34-36) est une composition de Luc qui a emprunté le thème général à Marc, et dont les éléments lui ont été fournis par des réminiscences de Marc et de Matthieu.

— Lc XXII, 1-2 — Mc. XIV, 1-2. — Luc se conforme à la source de Marc. Mais ayant remarqué la contradiction entre le désir des ennemis de Jésus et l'arrestation, le soir du premier jour de fête, il supprime les mots relatifs au raisonnement des prêtres, et les remplace, non sans une certaine gaucherie, par la remarque « car ils craignaient le peuple. »

— Lc XXII, 3-6 — Mc XIV, 10-11. — Variantes de détail, inspirées surtout par des motifs littéraires : συνελάλησεν, συνέθεντο, εξωμολόγησεν, etc. Luc nomme les stratèges qui participeront à l'arrestation.

— Lc XXII, 7-13 — Mc XIV, 12-16. — Luc réunit en une seule la double donnée chronologique de Mc 12. Il fait prendre par Jésus l'initiative des préparatifs, corrigeant en cela le texte de Marc. Il laisse tomber ἑτοιμον inconciliable avec l'ordre donné par Jésus : ἐκεῖ ἐτοιμάσατε ἡμῖν ; il remplace le vague εἶπεν de Marc par la forme plus juste εἰρήκει.

— Lc XXII, 24-30 — Mc X, 42-45. — Il y a ici un procédé digne de remarque. La tradition originale, utilisée par Luc (vv. 28-30) provient des *logia* ; mais Luc a soudé à cette tradition une tradition originale elle aussi des *logia*, où elle se rapportait à un repas, et que Marc avait rattachée arbitrairement à la demande des Zébédéides.

— Lc XXII, 39-46 — Mc XIV, 32-42, — Luc a uti-

lisé, en les combinant, le récit de Marc et une tradition fort ancienne sur le thème de la tentation.

— Lc XXII, 47-53 — Mc XIV, 43-49. — La base de la péricope chez Luc est le récit primitif auquel le rédacteur a apporté quelques additions : à cause du parallèle de Mc, il introduit *en surcharge* la scène du baiser, vv. 47 b-48, et l'épisode de l'oreille coupée (vv. 49-51) auquel il donne une conclusion heureuse 51 b.

— Lc XXII, 63-71. — Dans le récit du procès juif, Luc paraît suivre une source antérieure au travail apologétique qui a si profondément modifié la physionomie des événements. L'influence de Marc ne s'est guère exercée que sur la fin du récit vv. 70-71.

— Lc XXII, 56-62 — Mc XIV, 66-72. — Tout en respectant l'enchaînement du récit primitif, Luc a utilisé la narration de Marc, avec quelques retouches d'ordre littéraire : ἀτενίσασα καὶ οὗτος σὺν αὐτῷ ἦν, στραφεὶς... ἐνέβλεψέν. Par purisme, il laisse tomber la remarque concernant le serment (Mc v. 71).

— Lc XXIII, 17-25 — Mc XV, 11-15. — Remarquer les ressemblances verbales des vv. 19-22 avec les vv. 7, 12-14 de Mc. Le v. 22 b est un développement rédactionnel sur la base de Mc 14. Le v. 24 est la conclusion primitive du récit que Luc a conservée ; tout le reste dérive de la représentation de Marc où étaient déjà combinées les deux traditions relatives à la conduite du procès. Luc omet la scène de dérision, soit pour ménager les Romains, soit parce qu'il avait anticipé une scène analogue dans le récit de la comparution devant Hérode.

— Lc XXIII, 26-32. Cf. Mc XV, 21. — Luc ajoute au court récit de Mc. le trait relatif à Simon, portant la croix ὁπισθεν τοῦ Ἰησοῦ. L'épisode des femmes est entièrement un morceau rédactionnel, qui pourrait avoir pour noyau un épisode historique, v. 27 a.

— Lc XXIII, 33-43. — Luc a connu le récit de Marc, et en a combiné quelques données avec une ancienne tradition qui laissait le premier rôle aux Romains et avec une tradition spéciale concernant les κακοῦργοι. Les éléments marciens sont les suivants : Lc vv. 32, 33 — Mc 27 ; Lc 34 b — Mc 24 ; Lc 25 — Mc 21, 32 ; Lc 36, 37 — Mc 36 a. Sur le mode d'utilisation de ces fragments, voir plus haut l'analyse littéraire.

— Lc XXIII, 44-49 — Mc XV, 33-41. — Pour l'indication chronologique du début, Luc est en contact avec une forme antérieure de Marc, forme qui n'avait pas le sectionnement périodique qui introduit ici une incohérence. De même au sujet de l'obscurcissement du soleil, Luc ne retouche pas le récit de Marc, mais est en contact avec un stade antérieur du développement de la légende. La parole de Jésus (Lc v. 46) ne correspond pas à la citation du psaume XXII (Mc vv. 34, 35) mais au grand cri mentionné par Mc 36. L'épisode du centurion est emprunté à Mc ; les modifications que Luc apporte à sa source sont en rapport avec tout l'enchaînement du procès. Lc v. 49 (οἱ γνωστοὶ αὐτῷ) est une addition de l'évangéliste sur la base de Mc vv. 40, 41.

Les mêmes procédés valent pour les éléments particuliers que Luc a introduits dans son récit. Mais

là, l'absence de terme de comparaison ne permet pas de suivre le procédé jusqu'au bout ; les questions d'origine restent pour la plupart irrésolues. Un fait nous semble acquis cependant ; les éléments de Luc ne dérivent pas d'un document unique (source L) mais ont des origines diverses que nous avons essayé de préciser chaque fois que cela nous était possible, au cours de l'analyse littéraire. Pour quelques-uns de ces morceaux il est possible d'étudier de près le procédé d'*encastrement* de Luc, sauf lorsque le travail littéraire est si parfait qu'il efface entièrement toute trace de soudure.

Parmi ces morceaux, nous distinguerons 1° les fragments qui sont venus à Luc de traditions particulières ; 2° les compositions rédactionnelles, créations de l'évangéliste lui-même. Parmi ces créations, il faut compter certaines conclusions d'épisodes.

I. — L'*hosanna* messianique (Lc XIX, 38) est la reproduction originale d'un hymne qui circulait dans la tradition orale ; Mc. et Mt ont apporté à cette forme primitive des modifications d'ordre dogmatique ou explicatif. Les versets qui suivent (Lc XIX, 39-40) ne dérivent pas d'une source spéciale, mais ne constituent pas non plus une adaptation de Mt. XXI, 15-16. Luc avait devant lui, pour le début du ministère jérusalémite, un document étendu qui s'ouvrait par l'épisode de l'aveugle Bartimée (XVIII, vv. 35 et ss.) et se fermait au récit de l'expulsion des vendeurs du temple (XIX, vv. 45-48). Ce large document semble bien être d'origine hiérosolymitaine, et certains de ses fragments, dont le récit de

l'expulsion, y ont conservé leur forme primitive. La part du rédacteur y est fort réduite ; elle a consisté surtout à patiner les éléments de la source, à accentuer, par exemple, les touches messianiques.

— Lc XIX, 27-38. — Le rédacteur combine avec Mc. qu'il utilise jusqu'au v. 34, une source particulière relative à la question des rapports conjugaux après la mort, source qui remonte probablement au temps de Jésus. La combinaison, telle que nous la possédons, présente quelques gaucheries, et le texte ne laisse pas d'être corrompu.

— Lc XXI, 37-38. — Nous pensons que cette notice sur l'emploi du temps de Jésus reproduit le noyau original de la tradition de Béthanie qui, par la suite, a été considérablement amplifiée, en particulier par Mc. pour le schéma chronologique dans lequel il encadre le récit de la assion.

— Lc XXII, 14-22. — L'analyse littéraire du récit de l'institution nous a montré que le récit de Luc est une combinaison *tendancieuse* de deux traditions, dont la réunion a pour résultat de faire du dernier repas de Jésus un repas pascal. Nous avons cru pouvoir préciser : a/ une source particulière vv. 15-18, 21-22, de caractère nettement judéo-chrétien, b/ une tradition orale, vv. 19-20 en contact avec la tradition paulinienne. A la première source appartiendraient les vv. 21-22 sur l'annonce de la trahison.

Lc v. 23 est une note rédactionnelle qui termine l'épisode.

— Lc. XXII, 31-34. — Le rédacteur utilise ici, sinon la tradition primitive, du moins une source

ancienne en contact étroit avec cette tradition. (Cf. l'analyse littéraire).

— Lc. XXII, 39-46. — En éliminant de cette péricope les éléments secondaires, l'indépendance de ce récit à l'égard de Marc XIV, 32-34 apparaît nettement. L'enchaînement avec ce qui précède fait défaut. Tout le fragment, vv. 41-46 sur l'agonie morale de Jésus est encadré entre deux *priez pour ne pas entrer en tentation* ; mais ce fragment lui-même n'apparaît pas comme primitif ; il s'agirait d'une tradition extra-canonique sur le thème fort ancien de la tentation suprême. Le récit primitif devait se rapprocher des vv. 39-40, qui se lient directement au v. 47. En plus de la tradition extra-canonique, Luc a utilisé le récit de Marc qui développe les données sommaires du récit primitif.

— Luc. XXII, 54-XXIII. — Nous avons vu, au cours de l'analyse littéraire que la façade rédactionnelle des récits du procès et de la condamnation de Jésus ne devait pas faire illusion. Nous avons montré l'intérêt apologétique amenant les rédacteurs à modifier la représentation primitive des événements, en déchargeant les Romains au détriment des autorités religieuses juives. Il est probable que ces modifications de fond n'ont pas été opérées en une fois, et ce fait nous aide dans quelques cas à désenchevêtrer les traditions opposées. Il y a, en effet, dans la représentation actuelle des choses, des solutions de continuité, des incohérences, voire des impossibilités historiques ; l'artifice, parfois, est resté visible (cf. en particulier le rôle de Pilate). La tradition primitive nous apparaît ainsi fragmentaire-

ment, à la façon d'un fil de couleur mêlé à la trame du récit actuel, fil qui apparaîtrait pour disparaître et apparaître de nouveau. Nous trouvons une confirmation de l'existence de cette tradition dans les morceaux que Luc est seul à posséder.

Dans le récit de l'arrestation (XXII, 47-53), l'omission de la mention des sanhédristes est assez remarquable, ainsi que l'intervention d'un indéterminé *ὄχλος*, à la place *d'une foule armée d'épées et de bâtons*. La scène du baiser (47b-48) arrive en surcharge, et a dû être introduite ici à cause du parallèle de Mc. Egalement adventice est l'épisode de l'oreille coupée et guérie. Ces deux fragments mis à part, Luc suit pour la dernière partie de notre péricope une source qui tient de très près au récit primitif.

Le récit du procès devant le sanhédrin (vv. 54-55, 63-71) ne relate qu'une séance; le procès est instruit, non par le grand sacrificateur, dont l'omission vient probablement de source, mais par l'ensemble des sanhédristes. L'interrogatoire de l'inculpé et la réponse de Jésus constituent une tradition indépendante de celle que reproduisent Mc-Mt, déjà influencés par la préoccupation dogmatique. Il ressort des versets 67-69 que Jésus s'est donné pour le Messie; mais dans ce cas, les vv. 70-71, où il est question de la filialité divine, apparaissent comme un hors-d'œuvre, sans relation avec ce qui précède. La ressemblance de ces versets avec Marc est trop marquée pour qu'on ne considère pas ce fragment comme une interpolation sur la base de Mc. La réponse de Jésus est, d'ailleurs, la combinaison des

deux formes de Mc et de Mt : *tu le dis — je le suis*. Cependant il faut admettre l'utilisation d'une forme Mc où la tendance apologétique n'avait pas encore été poussée à fond ; car dans le dernier travail de la tradition, la condamnation à mort était provoquée par le *blasphème*, qui n'apparaît pas encore ici. En faisant la part de ce gauchissement progressif de la réalité historique, il apparaît que le premier moment du développement traditionnel serait assez bien représenté par le récit de Luc vv. 54, 66-69.

Le travail apologétique apparaît avec plus de clarté encore dans la relation du procès romain (XXIII, 1-5) ; la réalité historique est sauvegardée dans le v. 2 de Luc, qui relate le seul chef d'accusation susceptible d'entraîner la mort. Les griefs sont mis dans la bouche des Juifs : *il trouble le peuple, il empêche de payer l'impôt, il oppose sa royauté messianique à l'autorité de César* : tout cela a chance d'être conforme à la réalité : la plainte a dû être déposée par les Juifs, mais l'instruction et la conclusion tragique du procès ont dépendu uniquement du procureur. Le v. 4 appartient probablement au courant apologétique ; le v. 5 fait tout l'effet d'une transition rédactionnelle pour amener l'utilisation d'une source où le rôle de premier plan appartient au tétrarque de Galilée. Nous avons essayé de montrer, par l'analyse littéraire, que dans la relation de Luc, tous les épisodes du procès, à partir de l'arrestation, s'enchaînent logiquement, et nous avons dit pourquoi cet enchaînement nous paraissait primitif. Cet enchaînement est brusquement rompu par l'épisode de la compa-

rution de Jésus devant Hérode (XXIII, 6-16). Il faut écarter, pensons-nous, l'hypothèse d'un développement personnel au rédacteur. Cette association d'un monarque *juif* au crime perpétré par le procureur romain est assez éloquente par elle-même ; on peut en déduire qu'au moment où s'est constituée cette tradition hérodiennne, le rôle joué par le sanhédrin était nul, tout au moins extrêmement réduit. (Cf. Actes IV, 27). L'épisode appartiendrait donc au cycle des traditions apologétiques ; cependant il ne décharge pas l'autorité romaine, car Hérode ne prononce aucune condamnation. Tel qu'il se présente aujourd'hui, le récit a subi des remaniements, les vv. 9b-10 rappellent Mc 15, 3ss. ; de même la scène de dérision paraît être une anticipation de la scène du prétoire. Les vv. 13-16, qui s'emboîtent gauchement dans le contexte, nous paraissent constituer l'introduction de l'épisode de Barabbas, qui, chez Luc, est amputé de son préambule. La part du rédacteur est donc évidente.

— L'épisode des femmes qui accompagnent le condamné au calvaire (XXIII, 27-31) est tout entier de la main de Luc. Sa beauté, son harmonieuse mélancolie trahissent l'artiste. On peut se demander toutefois si le tableau n'est pas le développement d'un fragment de la tradition primitive ; l'attitude des femmes, comme, plus loin, l'attitude du peuple (v. 48) n'auraient pas de justification si, vraiment, la condamnation avait été arrachée à Pilate par les cris de la populace.

— Le récit de la crucifixion (XXIII, 32-43) constitue un véritable travail de composition reposant sur la

collation de diverses sources. Dans ce travail de composition, Luc aurait respecté l'enchaînement du récit primitif (cf. l'analyse littéraire). Nous avons distingué trois sources : une ancienne tradition concernant les malfaiteurs, désignés par le terme *κακούργοι* ; le récit de Mc. ou plus probablement la source de celui-ci ; enfin la tradition ancienne que la préoccupation apologétique n'avait pas encore modifiée. A cet ensemble, le rédacteur a apporté quelques retouches verbales, que nous avons notées plus haut.

— La relation de la mort de Jésus (vv. 44-49) ne contient d'autre élément particulier que la parole d'abandon filial mise dans la bouche de Jésus, et qui provient d'une ancienne tradition. Cette parole n'est pas substituée au cri déchirant de Marc : *Eloï, Eloï...* ; Luc avait probablement devant lui une source où la passion n'était pas encore influencée par des motifs vieux-testamentaires. Pour l'indication chronologique du début, Luc est en contact avec une première forme de Mc. Il met en relation avec le drame les ténèbres dont il donne une explication, et la déchirure du rideau, laquelle chez Mc-Mt. coïncide avec le dernier soupir du crucifié ; nous pensons que Luc a connu la tradition légendaire, utilisée par les deux autres synoptiques, mais à un moment moins avancé de son développement. L'épisode du vinaigre déplacé chez Mc. est ici à sa vraie place. L'épisode du centurion repose sur Mc., mais le rédacteur l'a façonné sous l'influence de sa christologie et de ses préoccupations apologétiques. Le v. 49 est une addition de Luc, qui repose sur

Mc vv. 40, 41 ; aux femmes, dont il ne cite pas les noms, il ajoute *les amis*, peut-être parce qu'il n'a pas parlé de la fuite des disciples lors de l'arrestation.

Au nombre des éléments nouveaux apportés par Luc, il faut comprendre un certain nombre de *conclusions* qu'il fournit au récit de la source. Les motifs ne sont pas difficiles à discerner : il souligne l'autorité décisive de Jésus, et ajoute que ses contradicteurs sont réduits au silence (XX, 26) ; il introduit une note d'allègement et de paix (ἀνακούφατε κ. τ. λ. XXI-28) ; XXI, 38 est destiné à relever l'autorité acquise par Jésus dans les milieux jérusalémites ; il ne peut se résoudre à laisser son lecteur sur le trait sanglant de l'oreille coupée (XXII, 51), etc. Il faut ajouter à cela toutes les retouches qui révèlent le puriste ; il procède dans ce cas, autant par omission que par addition : XXIII, 56-62, il laisse tomber la formule du serment, qui le choquait ; v. 61, il ajoute le trait du regard de Jésus à l'apôtre renégat.

*
* *

Luc nous apparaît ainsi autant comme un littérateur que comme un historien. De l'historien, il a le recours à d'anciennes sources, le souci de la vérité historique qui l'amène à corriger certaines données de ses sources, la combinaison des documents. Mais tout ce travail a été soumis, par la suite, à une revision littéraire dont le critique doit tenir compte. On a parlé de « *la fleur d'amour* » des écrits de saint François d'Assise ; la même

remarque vaut pour notre évangéliste, et la raison d'art, en pareille matière, est un excellent guide. Il faut tenir compte, chez lui, d'un « goût pour l'affabulation véritablement hellénique »¹. Il n'est, à notre sens, ni ébionite ni paulinissant, mais il lit ses documents à travers son âme tendre d'hellène, et il est probable que les sources qu'il avait collationnées étaient elles-mêmes imprégnées d'ascétisme et d'universalisme². C'est à la liberté d'artiste qu'il prend dans le traitement de ses matériaux traditionnels qu'il faut attribuer ces effets de contraste, ces déplacements, ces jeux d'ombre et de lumière, de gaieté souriante et de mélancolie qui font de son œuvre un écrit littéraire de premier ordre.

Ainsi élaboré, le troisième évangile occupe une place à part. Il convient de se demander à ce sujet quel rang assigner au récit lucanien de la passion. On voit, dans les quatre évangiles, les textes contaminés par la préoccupation apologétique de diminuer la responsabilité de Rome dans la condamnation et la mort de Jésus. Peut-on évaluer ce gauchissement de façon à classer chronologiquement nos diverses narrations ? Il est évident que le récit où la tradition juive aura été poussée le plus loin sera le dernier en date. Il nous paraît que c'est le quatrième évangile. L'auteur reproduit la trame générale du récit synoptique, mais en faisant subir aux éléments empruntés une élaboration tendancieuse. La figure de Pilate, par exemple, y apparaît

¹ Harnack : *Lukas der Artz*, p. 116.

² Jülicher : *Neue Linien*, pp. 58 ss. Jean Réville, in *R. d'Hist. des Religions*, 1907, p. 237.

complètement disculpée ; le procès romain est largement développé, l'exécution de Jésus est rejetée sur les Juifs, etc. La tradition synoptique est non seulement développée, mais enrichie de véritables compositions rédactionnelles.

On s'est habitué à réunir en un seul groupe les deux premiers évangiles. Cette pratique a son utilité dans l'analyse littéraire ; mais il convient, pensons-nous, de dissocier Matthieu de Marc sur le terrain de la spéculation et de la dogmatique. La représentation du premier évangile est plus altérée ; l'évangéliste a fait subir à sa source Marc des modifications d'ordre apologétique. C'est le seul fait dont il faille ici tenir compte ; le goût du miraculeux, l'adaptation scripturaire qui sont parmi les signes distinctifs de l'évangéliste n'altèrent pas gravement le fond. Déjà, dans la prédiction qui suit la confession de Pierre (Mt. XVI, 21 ss) l'évangéliste corrige sa source en faisant explicitement des Juifs les auteurs des souffrances de Jésus. Dans le récit de la libération de Barabbas, c'est Pilate lui-même qui prend les devants, en offrant au peuple la liberté de Jésus (cf. Jean XVIII, 39). Comme on ne peut statuer une source différente par ces récits, il faut admettre une correction volontaire des données de la source.

Le travail apologétique est très sensible chez Luc ; mais il faut distinguer entre les documents que l'évangéliste a utilisés et qui étaient eux-mêmes influencés, et les modifications tendancieuses que Luc a apportées à ses sources. Ces modifications sont peu nombreuses. Il est possible que l'omission de la scène de dérision dans le prétoire (Mc XV, 16 ss)

relève de ce souci apologétique ; l'épisode du centurion a été modifié dans ce sens.

En insérant l'épisode de la comparution devant Hérode, Luc a probablement obéi au désir de ménager les autorités romaines¹. Mais le récit de Luc est celui des récits synoptiques où la tradition primitive se laisse discerner avec le moins de difficulté, soit dans l'enchaînement des épisodes, soit dans le détail ; la tradition *romaine*, si fragmentée qu'elle puisse être, y a laissé plus de traces qu'ailleurs. Nous pouvons donc représenter la marche progressive du développement apologétique par le schéma suivant :

Marc-Luc-Matthieu-Jean².

Il va de soi qu'il est difficile de jauger exactement ce dynamisme, en particulier pour Luc et pour Matthieu. Il nous semble que Luc représenté un stade moins avancé du développement ; ce n'est pas l'avis de la majorité des critiques qui placent Matthieu immédiatement avant Luc ; notre jugement est le résultat d'une analyse littéraire, c'est-à-dire d'un travail qui demande le mot des problèmes soulevés au texte lui-même. La question des sources contient encore trop d'inconnues pour qu'il soit actuellement possible d'établir un système strictement délimité.

¹ On trouvera la notation détaillée des procédés de Luc dans l'analyse littéraire. Nous ne les reproduisons pas dans cette conclusion qui n'a pour but que de grouper les résultats obtenus.

² Il est intéressant de suivre ce développement dans les autres livres du N. T., dans les Actes par ex., qui sont nettement disposés contre les Juifs et dans les évangiles apocryphes.

*
* *

Nous avons signalé, en cours de notre travail, les rapports caractéristiques qui existent entre le récit de Luc et le récit johannique de la passion. Guembel les a expliqués par l'utilisation du récit de Luc par l'auteur du IV^e évangile, qui aurait complété (*ergänzen*) les données de Luc par des traditions particulières¹. Mais l'étude du texte du quatrième évangile révèle que ces coïncidences existent partout où le récit de Jean repose sur une tradition ancienne. On peut donc penser qu'il existait de cette tradition ancienne des formes parallèles avec lesquelles nos deux évangélistes ont été en contact ; les divergences verbales et les écarts des deux contextes excluent en effet l'hypothèse que Luc aurait été une des sources du quatrième évangile.

Enfin, nous avons groupé sous le texte général de « sources particulières » (P) des éléments qui seraient venus à Luc soit par la voie de la tradition orale, soit par l'intermédiaire de documents écrits. On verra, par notre analyse, qu'un certain nombre de fragments que la critique attribuait généralement à une (ou à des) source (s) spéciale (s) nous sont apparus plutôt comme des retravailllements de Luc ou comme des compositions personnelles du rédacteur (R). On peut résumer les conclusions de notre étude dans le tableau suivant.

M ¹			
M ²		45-46,	
M ³	19, 29-36,		20, 1-8, { 9-19, 20-26.
S			
P	37, 38, 39-40,	47-48,	{ 9-19,
R		41-44,	

¹ Cf. également A. Westphal, *Jésus de Nazareth*, I, pp. 102 ss.

M ¹					
M ²				5-7,	
M ³	27-33,	40, 41-44, 45-47, 21, 1-4,		8-11,	16-17
S					
P	34-38, 39,				12-15.
R					
M ¹					37-38
M ²					
M ³	21a,	23a,	{ 25-28,		
S			29-31 (Mc ¹), 32-33,		
P	18-19, 20,	21b, 22,	23b, 24, { 25-28,		
R					34-36,
M ¹	22 1-2				? 31-34,
M ²	? 1-2				
M ³	3-6, 7-13, 14,				
S				? 28-30,	35-38
P		15-18, 19-20, 21-22,	25-27,		31-34,
R			23, 24,		
M ¹	39-40,				
M ²					54-55, 56-60
M ³	{ 41-46, 47a,		50-51a,		
S					
P	{ 41-46,	47b-48 (Mc ³), 49,		52-53a,	
R			51b,	53b,	
M ¹			23, 1-3,		
M ²	61b-62,	66-69,			
M ³		70-71,		9-10,	
S					
P		63-65,		4-5a, 6-8,	11-12,
R	61a,			5b,	13-16
M ¹			33,		44-45,
M ²	24,				
M ³	18-23,	25, 26,	34b,	35b-38,	
S					
P		{ 27-32,	34a,	35a,	39-43,
R					46
M ¹	47-48				
M ²					
M ³	49				
S					
P					
R					

Il va sans dire que nul plus que nous ne se rend compte de ce que de telles conclusions ont d'incertain, et de ce que les raisons d'ordre critique avancées peuvent avoir de subjectif. Mais il nous paraît que dans une étude de ce genre, ce qui importe n'est pas tant d'établir un système nettement circonscrit que d'appliquer aux textes une méthode et de la suivre fidèlement, en s'entourant de toutes les garanties fournies par la critique.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Doyen,
ED. VAUCHER.

VU :

Le Président de la Soutenance
MAURICE GOGUEL.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE.....	v
INTRODUCTION.....	xxi
CHAPITRE I. — De quelques théories typiques.....	1
— II. — Analyse littéraire :	
I. A Jérusalem.....	17
— III. — Analyse littéraire :	
II. La Passion.....	101
Appendice : Chronologie de la Passion.....	239
— IV. — Le mode d'utilisation des sources de Luc.....	245
